عين القلب

شيخ عيسى نور الدين

تراث واحد

عين القلب

شيخ عيسى نور الدين

Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

L’œil du cœur

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

The Eye of the Heart

www.onetradition.org

ISBN 978-3-908154-53-2

9 783908 154532

المُحْتَوَيات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات ’تراث واحد One Tradition‘ على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها، وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

دِيبا جَة

لا يتضمن هذا الكتاب تجانسًا يلعو عن المذهب، ولا شك أن البعض لن يجد فيه سوى تكهنات عقائدية وأسئلة تصادر على مطلوبها، ولن يمكن حملهم على فهم الحق الباطن الذى يعلو على كل جدل، والحق أن التعبير عن الحقيقة سواء اتخذ شكلا جدليًا بفعل حنكة الخطابة أو شكلا 'ساذجا' من البراهين هو الأمر نفسه. ولا تقر العقلانية إلا بما يمكن البرهان عليه دون أن تحسب لأن الوجود الحق مستقل عن رغبتنا فى الاعتراف به أو إنكاره، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن البرهان دائما ما يتناسب مع الحاجة إلى السببيَّة ولذلك قُضِىَ على بعض الحقائق أن تظل بلا برهان للكافة. والعقل الاستدلالى لا يعترف بأمر لأنه حقيقة بل لأنه يمكن إثباته أو ما يبدو كذلك، وهو ما يعنى أن الجدل يفوق الحقيقة عنده على مستوى الواقع لا النظريَّة فحسب. ثم إن الفكر العقلانى يتجاهل أن هناك احتياجات ذهنيَّة تنتج عن انحراف أو تورُّم، وتعجز بالتالى عن طرح منطلقات للصياغة المبدئيَّة، فلو أن العميان استطاعوا أن يروا النور فلن يحلموا بالتساؤل عن برهان وجوده.

لذا وجب التوقف هُنَيْهة عند مسألة البرهان هذه، فأولا لا بد من التمييز بين البرهان العقلانى المنطقى والبرهان العقلى المُلهَم أو الرمزى، وأولهما عرضة للخطإ بالمدى الذى يمكن أن يطول به

الزيف القياس المنطقى، وسوف يزيد احتمال حدوث هذا الخطإ بالتناسب مع توسع عالم الوقائع، والثانى يعتمد على الأمور التى لا بدَّ أن تكون منضبطة فى إطار طبيعة الأمور، أو أنها ليست إلا الوقائع التى سيكون 'البرهان' انعكاسا لها وسوف يكشف عن ثبوتها بانضباط. أما البرهان الروحى أو الرمزى الذى سوف نطلق عليه صفة 'أنطولوجى' حتى نميزه عن البرهان 'المنطقى' البسيط فإنه يعتمد على معرفة منضبطة بطبيعتها ولا يُستخدم فى الاستدلال على غير المعروف بالمعروف، ولا على الغائب بالشاهد، ولكنه يصل إلى معرفة الغائب بمعونة الشاهد، ولن تكون العلاقة بينهما ناتجة عن عمليّة منطقيّة بل عن بصيرة عقليّة مُلهَمة، وحتى لو كانت العقلانية طبيعيّة فى الإنسان فقد تلعب دورا كدعامة عرضيّة. ونتيجة لذلك فإن 'البرهان الأنطولوجى'[١] يعمل على تحقيق معرفة ليست مضافة من خارج ولكنها محتواة فى الذكاء ذاته. وقد يذهب المرء أبعد من ذلك فى القول بأن البرهان الأنطولوجى يتماهى مع ما يبرهن عليه، بمعنى أنه 'موجود is' بأكثر مما 'توجد' الأمور التى تقع على مستوى أقل من الحقيقة، وهو على سبيل المثال كالماء الذى يبرهن على طبيعة جوهر الكون القابل بدلالة 'وجوده' فى مستوى التركيب الحيوى لأجسادنا. والمهم هو ألا نخلط بين 'مادية' الرمز

١ نحن نسميه كذلك نظرا لحجيته فى توصيل الرمز بالتشبيه بالحقيقة التى يعبر عنها لا فى التراكيب المنطقية لكلا الطرفين.

وجوهره الأنطولوجى، ولذلك تحرِّم الهندوسية على المصلى التفكير فى الصور المادية للرب، كما أن هنود الشمال الأميريكى الذين يتخذون الشمس وسيلة للعبادة يقولون إنهم لا يعبدون الشمس بل يتقربون إلى 'الأب' أو 'السلف' الذى يعيش فيها دون أن يُرى، فظواهر الطبيعة كافة برهان على 'الله' سبحانه كما أن المتون المقدسة لا تكف عن القول ذاته، وهذا أمر ينطبق على الرجل العادى والقديس فى آنٍ واحدٍ رغم اختلاف الأسباب، ولكن الأمر ليس كذلك عند الفيلسوف الذى لا يتمتع بعين الإيمان ولا بعين المعرفة، والذى يصطرع بلا جدوى مع مقابلات مفهوميةٍ عقيمة.

ووسائل التعبير عن المعرفة الميتافيزيقية هى وسائل جدليَّة قائمة على 'المنطق' أو 'الرمز' بطبيعتها، إضافة إلى درجات مختلفة من الشهادة والجمع، وهو ما يميز الفيدانتيَّة عن الطاوية على سبيل المثال، ولكن مسألة الجدليَّة أو التعبير لا تفصلها ولا تعترضها بحال من منظور الحقيقة المحضة فهى محتواهما المشترك. ويحتقر معظم العقلانيين المذاهب الرمزيَّة، إلا أنهم يضعون الفيدانتا والأفلاطونية الجديدة ضمن مصنفاتهم كفلسفات، أى كمنطق دنيوى، ويؤكدون على أنها لم تنجح فى حل المشاكل الكبرى للعقل البشرى. وهناك مستشرقون آخرون ينكرون الفيدانتا والأفلاطونية الجديدة باعتبارهما رمزيتين من حيث الشكل، وبدعوى أنها 'عقائديتان' لا تستحقان أن تكونا 'فلسفة'. وليس هناك ما يعزِّى ولا ما يطمئن حينما يجد المرء نفسه

فى دائرة مغلقة بأكثر من الادعاء بأن الآخرين محاصرون فيها أيضا أو أنهم عاجزون عن الدخول فيها، كما أن هناك من يذهب إلى حد إلقاء مسئوليَّة عجزه على الذكاء ذاته، وينتج عن ذلك السلوك فلسفة تخيليَّة يدَّعون أنها 'ملموسة' أو 'وجودية' ونفسانيَّة، وهو ما يهيمن على عقليَّة زماننا.

وعند هذه المرحلة لا بدَّ أن نؤكد على أن منطلق المذهب يجب أن يكون محددا وسكونيًّا وعقائديًّا، أو يصير مجرد تناقض فحسب، وبالتالى يصبح منطلقا لمذهب يعزو كل شىء إلى 'السيرورة' ولا يعترف بحقائق ثابتة، فإما أن يكون صحيحًا، وفى هذه الحالة تصبح غاية وجوده أى نظريَّة التطور اللامحدود للحق خطلًا، وإما أن يكون منطلقه هو أن يضفى على ذاته الحق فى 'التطور' وبالتالى فى التغير، وهو خَطَل بطبيعته ولا يصلح منطلقا لأى شىء كان. وعلى المنوال ذاته فإن الذاتيَّة المطلقة تنهار أمام تناقضاتها المبدئيَّة، فإذا كان منطلقها موضوعيًّا فرضت ضرورة الموضوعيَّة زيف الذاتيَّة، وإذا كانت ذاتيَّة فليس لها قيمة موضوعيَّة، وتختزل إلى حوار أحادى لا معنى له. ولا شك أن من العبث الشهادة بأنه ليس هناك شهادة صحيحة، وليس هناك بالتالى موجب لأن يقول للآخرين إنه لا يصدِّق أنهم موجودون، وما يفعلونه فى هذه الحالات ليس سوى إنكار طبيعة الجوانب الجوهريَّة للذكاء والحق، أى الحقيقة الموضوعيَّة من ناحية والبرهان العقلى عليها من ناحية أخرى، ولا

ينفصل أحدهما عن الآخر فى التعقل الملْهَم.

ولا يكمن خطأ العقلانية فى محاولتها إثبات ما يمكن أن يتفهمه العقل الاستدلالى على خير وجه أى وقائع الحياة أو قوانين الطبيعيَّة، ولكن رغبتها فى إثبات ما لا يمكن أن يتيقن منه العقل، وكل ما قيل عن العقلانيَّة ينطبق مبدئيًّا على النظم المتأخرة على شاكلة 'البصائرية Intuitionism' و'فلسفة القيم philosophy of values' و'الوجوديَّة existentialism' وهى جميعا أبعد من أن تطول ما يربو على الاستدلال السطحى، وهو ما لا يمثل إلا تحلل العقلانيَّة عندما تبلغ نهاية حيلتها. وهكذا لا يبقى فى سياق أفكارنا إلا مسألة تحديد الذكاء بالعقل الاستدلالى التى تؤدى حتما إلى إنكار العقل ذاته. ومن نافلة القول أن ما يسمى 'الواقعية realism' التى تنتج عن ذلك لا يمكن إلا أن ترى 'الواقعى' من منظور يسفل عن الإنسانيَّة، ذلك أنها 'أسراريَّة عدمية nihilist mysticism' تتزيا بطراز نفسانى psychologistical style. واستخدام مصطلح 'التجريدات abstractions' الذى تعنى به الحقائق المبدئيَّة التى هى أحد خصائص تلك العقليَّة، وهو أبعد ما يكون عن النجاح فى كشف رؤية ملموسة concrete للأشياء كما تدعى، وهذا المصطلح ما هو إلا واحد بين مصطلحات أخرى تمثل العجز عن التفكير فى أثناء الانشغال بتنصيب نفسها حاكمة على كل الأفكار الممكنة.

وتناسبا مع اتساع جوانب 'الحق' فهو يرغب أن 'يُرى' لا أن 'يُتفكَّر

فيه' فحسب، وحين يتعلق الأمر بالحقائق المتعالية فإن العمليات العقليّة لا تملك إلا وظيفتين هما الصيغتان الإيجابيّة والسلبيّة لوظيفة واحدة تسهم فى تمثل الرؤية العقلية المُلهَمة، وتمحو عوائق العقل التى تتداخل مع تلك الرؤية، أو لنقل بتعبير آخر، إنها تحجب 'عين القلب'.

الْجُزْءِ الْأَوَّل

الْمِيتافِيزِيقا وَعِلْمِ الْكَوْن

عَيْن الْقَلْب

إن العين فى تناظرها مع العقل المُلهَم تسلِّم نفسها لتناولات الرمزيَّة التراثيَّة بسهولة، ويرد ذلك فى اللغة الرمزيَّة لكل أشكال الوحى بدرجات مختلفة من الأهميَّة، أما الحواس الأخرى أو بالأحرى الجوارح التى تغذيها فتقوم بوظائف مشاكِلة لها فى هضم صيغ الاستيعاب الأخرى ولكن بطرق أقل مركزيَّة بالنسبة إلى مدخلات الذكاء، وكلها ثانويَّة بالنسبة إلى العين، حيث إنها أكثر تخصصًا، وهو ما يعنى أنها تقوم بوظائف أقل مباشرة من العين أو فى تمييز التشاكل بين المعرفة الحسيَّة والمعرفة الروحيَّة، فالبصر وحده يشاكل العقل المُلهَم بما هو فى مبدئه. ويرجع التناظر الواضح بين البصر والعقل المُلهَم إلى سكونيَّة وكليَّة البصر، مثل المكان الذى يستجيب له المرء فى وجوده الجسدى، إذ يحقق البصر أعرض الإمكانات فى نطاق المعرفة الحسيَّة، فى حين كانت الجوارح الأخرى تستجيب للحس الحيوى الملامس للجسد، ذلك فيما عدا السمع الذى يعكس ترددات العقل المُلهَم لا فى سكونها ومحايثتها فى المكان بل فى حركيتها وصيغتها التتابعيَّة فى الزمن، ويقوم بما يمكن أن يسمى 'وظيفة قمرية' بالنسبة إلى البصر، فالكائن الذى يسمع قائم فى الزمان[٢]. وأيًّا كان الأمر فإن أكثر الأحاسيس أهميَّة أو أكثرها وضوحًا للعقل المُلهَم

٢ الشمس تقوم بتعريف المكان بمعنى خاص، فى حين يقوم القمر بتعريف الزمان.

هو الضوء بلا شك، أيًّا كانت أهميّة الأصوات الأولانيّة والعطور الروحيّة والمذاقات والملامس الحسيَّة. والبصر فحسب هو الذى يشعرنا بوجود أجرام سماويَّة نائية، وهى غريبة تمامًا عن احتياجاتنا الجسديَّة، ويجوز القول بأنها الوحيدة التى تميز 'بالموضوعية'[٣]، وبالتالى يكون من الطبيعى أن نضاهى النور بالمعرفة والظلام بالجهل، وهو ما يفسر انتشار تلك المضاهاة فى نطاق عريض من اللغات خاصة فى متونها المقدسة، وظهوره فى ارتباط رمزيَّة النور بالبصر من ناحية والجهل بالعمى من ناحية أخرى.

والانطباع الرمزى لفعل الرؤية على مستوى العقل المُلهَم تعبير بليغ عن التماهى بالمعرفة، فعن طريقها لا بدَّ أن يدرك الإنسان ما هو، وأن يكون ما هو أو يكون ما يعرف، والغاية من كليهما هى الله سبحانه، بفارق أنه عز وجل يبدو 'ملموسا' فى الأولى و'مجردا' فى الثانية. لكن رمزيَّة البصر كليَّة وقابلة للانطباق أيضًا على الكون الأكبر بكل مراتبه، فالعالم قطعًا رؤىً متباينة غايتها فى نهاية المطاف هى المثالات الربانيَّة لكل ما وجد، كما أن الله سبحانه هو العين التى ترى العالم، ويخلق العالم برؤيته علا وتقدَّس، فهو

٣ السمع ذاتى ولكنه ليس متصلًا بالحيوية بدرجة اتصال الحواس الأخرى وهى الشم والذوق واللمس من حيث إنه ينقل إلينا الأشياء بالدرجة التى تخصنا، والبصر ينقل إلينا الأشياء فحسب وبطريقة أكثر اكتمالا طالما 'وجِدَت' تلك الأشياء فى مجاله لا كما 'تقول' لنا. والمقارنة بين الموسيقى وهى فن سمعى صرف والتصوير وهو فن بصرى صرف قد تكون مفيدة فى سياقنا الحالى، أما عن القول فهو موجه إلى مستمع بالضرورة.

الفاعل للمخلوقات المنفعلة، والرؤية فعل لا انفعال[٤]، وهكذا تصير العين رمزًا ميتافيزيقيًا للعالم، كما أنها تصبح فى الوقت ذاته الشمس والقلب[٥]، والله سبحانه يرى[٦] الظاهر كما يرى الباطن، وهذه الرؤية الباطنيّة، أو هى بالأحرى الرؤية الوحيدة الحقيقيّة المطلقة اللانهائيّة التى تحصر غايتها ووسيلتها فى الله سبحانه، فهو العارف والمعروف. والعالم مجرد رؤية ومعرفة محدودتين فى صيغة ما، وحقيقته الكليّة هى الله جل وعلا، وما العوالم إلا نسيج من الرؤى، ومحتوى الرؤى المتكررة بلا نهاية ما هو إلا أول المعرفة وآخر الحقيقة[٧]، فالمعرفة والحقيقة جانبان متكاملان للغاية الربانيّة ذاتها.

ولنعتبر الآن فى وظيفة عين القلب بالمعنى المعتاد بدءًا من عين الجسد كاصطلاح للمقارنة، فنقول إن عين الجسد ترى النسبى فحسب وهو 'شظية' من الحقيقة، فى حين أن عين القلب[٨] تماهى مع الله سبحانه

٤ يحسن بالرمزية التراثية أن تستعين هنا برمزية 'الكلمة' نظرا لسهولة استيعابها المباشر عند الناس.

٥ هناك عدة تناظرات عميقة بين العين والقلب والشمس، حتى إنه يجوز عدها مترادفات، فالعين شمس الجسد، والقلب شمس النفس والشمس عين السماء وقلبها فى آنٍ.

٦ الله عز وجل هو 'البصير'، ويرى ذاته كما يرى العالم فى أدق تفاصيله حتى 'النملة فى الصحراء' كما قال الرسول عليه الصلاة والسلام، وهذا المفهوم يستبعد كلاً من الوثنية والإيمان بلا دين.

٧ تُعَرِّفُ الهندوسية قطب 'المعرفة' بمصطلح تشيت Chit، وقطب 'الحقيقة' بمصطلح سات Sat، ويمكن التمييز بالتشاكل بين قطبى 'الذكاء' و'الإرادة' فى الكون الأصغر وبين 'الفكر' و'العمل' على مستوى الظهور البرانى فى الكون الأكبر.

٨ كان اصطلاح 'عين القلب Oculus Cordis' موجودا قبل زمان الصوفية عند القديس

بموجب نقاء رؤيتها، أما عين الجسد فمحكوم عليها بازدواج البؤرة الذى تطوعه بالاستيعاب الحسى، أى معرفة التجليات بما هى فحسب، فالتجلى يبدأ من مزدوجة الوجود المبدئى أو 'صورة الجوهر'، وهو عالم الأفكار بالمعنى الأفلاطونى، وينتهى مرحليًّا إلى 'الكلمة' فى المادة الأولى أو 'الجوهر القديم القابل Materia Prima'[9]، فى حين أن عين القلب فريدة ومركزيَّة شأن صفات الوجه الأقنومى لله تبارك وتعالى[10]، وهو البصيرة السرمديَّة eternal vision فيما وراء الثنائيات كافة بموجب أنه أعلى من كل التحددات والصور. وهكذا يقع القلب بين رؤيتين لله تبارك وتعالى إحداهما

أوغسطين وغيره، وقد ارتبط بمذهب هذا المعلم و'الدكاترة' الذين اتبعوه، وفحواه أن العقل المُلهَم 'يستنير' بالحكمة الربانية، والمسألة التى لا حل لها فى الصلة التاريخية التى تربط 'عين القلب' بمذهبى أفلوطين وأوغسطين، واصطلاح 'عين القلب' فى المذهب الصوفى هو أمر قليل الأهمية من المنظور الذى ننطلق منه، ويكفى العلم بأن هذه فكرة مركزية يلتقى بها المرء فى كل أين، ولا ننسى أن القديس بولس الرسولى قد تحدث فى رسالته إلى كنيسة إفسيس عن 'عين قلبك' حين قال «مستنيرة عيون قلوبكم...» ومن نافلة القول أن نستعين بالبركة الثامنة من موعظة الجبل والتى قال فيها المسيح عليه السلام «إن أنقياء القلوب فحسب هم الذين سيشاهدون الله».

٩ يناظرهما فى المذهب الهندوسى مفهوما 'بوروشا' و'براكرتى' وهما مناظران للذكر والأنثى، وأحيانا ما توصف الأولى بالسلبية والأخرى بالإيجابية، ذلك أن المرأة إيجابية فى أمومتها، فى حين يقوم الرجل بدور سلبى بالمتعة.

١٠ ويمثل اصطلاح 'وجه الله' فى الرمزية الصوفية 'ذات الله' التى تعنى فى اللاهوت اليونانى Hyparxis، وذلك يعنى أن الحقيقة تحتجب أولا بدرجات مختلفة من التجلى الكلى، ثم ثانيًا 'بالروح' التى فى مركزها و'جوهرها النورانى'، ثم تحتجب ثالثا بالوجود ذاته، ولذلك أطلق على مفهوم 'وجه الله' مصطلح 'الغيب المطلق' و'غيب الغيب' و'الغيب المحض'.

ظاهريَّة غير مباشرة، والأخرى باطنيَّة مباشرة بشكل نسبي[11]، وقد يُكلَّف القلب فى هذه النقطة تكليفًا مزدوجًا بمعنى مزدوج، فهو أولًا مركز الإنسان بما هو ويمثل قصوره الأصولى أو 'قسوته' كما تقول الكتب المقدسة، ويمثل بالتالى كل أوجه قصوره الثانويَّة، وثانيًا أنه مركز الإنسان طالما لم يفقد صلته بالمبدإ المتعالى، وفى هذه الحالة يتماهى القلب مع العقل المُلهَم[12] فى العين التى ترى الله سبحانه والتى يرى الله عز وجل بها الإنسان، وليس فى الإنسان ما يُرى سوى القلب، فهو يَرى الظواهر بالعقل والحواس، ويَرى باطن الحقيقة الربانيَّة بعقله المُلهَم، إلا أن الرؤيتين رؤية واحدة هى الله سبحانه، وهناك عدم مقابسة بينهما، بمعنى أنهما لا يمكن أن يتزامنا ولا أن يتساويا ولا أن يتحايثا على المستوى نفسه، رغم أن العالم يمكن أن يُشهَد بالله تنزه وتعالى، والله يمكن أن يُشهد فى العالم، ذلك أن رؤية

١١ هذا تناقض اصطلاحى لا يمكن تجنبه فى حالة كهذه.

١٢ لا بد فى هذا الصدد أن نتذكر تعبير مايستر إيكهارت عن العقل المُلهَم 'غير المخلوق' ولا مناص من أن ننتبه إلى الاختلاف بين العقل اللامخلوق والمخلوق، فالثانى هو وسيلة الأول. ونجد فى المذهب الهندوسى أن الأول هو الذكاء Chit، والثانى هو بودها Buddha أى الطبيعة الأصلية للعقل، ويأتى كلاهما فى اللاهوت المسيحى بمعنى الروح القدس التى دائمًا ما يُنظر إليها كوحدة جوهرية لا كمرتبة من الإيمان الكلى، ثم إن الروح القدس فى المنظور الدينى تنفى الجانب 'الطبيعى' فيما 'يفوق الطبيعة' وهو أمر لا يكمن فى الإنسان بموجب طبيعته، ودائمًا ما تحدث المتون التى تتناول العقل اللامخلوق كما لو كانت تعنيه تلميحًا، أما حين يأتى القول بأن مناط التحقق هو العقل المُلهَم فإنهم يفترضون سلفًا وبشكل فورى أنه العقل الجدلى المخلوق بناءً على تراكيب لفظية أصولية ويحذفون سلسلة طويلة من صفات الذكاء الربانى. وعلى كلٍّ فإن العقل المُلهَم المخلوق فوق العقل الاستدلالى شأن مثاله العقل اللامتجسد غير المخلوق.

العالم تجّلى فى رؤية الله سبحانه، ونجد من هذا المنظور أنه لن تطرأ فكرة العلاقة المتبادلة بين السماوى والأرضى، وأن المخلوق لن يوجد إلا فى مستواه الوهمى المخصوص فى علاقته بالمبدإ، حتى إن التوافق مع الحقيقة المطلقة يصير تعريفًا تلقائيًا له.

ولنعد إلى ازدواجيّة عين الجسد، فيجوز القول بأن عمليّة القطبيّة لازمة حتى تعكس الوجود فى صيغته المتجسدة فإن العينين وباقى الحواس تشكل الحد الأقصى لتلك العملية[١٣]، وهذا ما يفسر التساوى العضوى والوضع المتماثل للعينين، فى حين أن العلاقة بين القلب والدماغ لا يكاد يقوم بها إلا تساوٍ وظيفى معين، وتشكل العينان انعكاسًا مزدوج القطبيّة للدماغ فى عالم الإمكان الأدنى، ويتوسط الدماغ عندئذ بين النظر التحليلى للعينين والنظر التركيبى للقلب، وهذا الدور فى الوساطة متوازن بمعنى ما وهى غاية وجوده بكاملها، حيث إن الإنسان يتوهم بموجب تطويعه الفردى individu-ation أنه منفصل عن الحقيقة وعليه أن يناضلها خارج ذاته، ولو مثلنا للقلب والدماغ بقطبين لمحور رأسى وللعينين بقطبين لمحور أفقى يعتلى القطب الأعلى للمحور الرأسى فسوف نحصل على شكل حرف T، وهو تعبير هندسى عن عمليّة ازدواج القطبيّة التى يجوز

١٣ تناظر العين اليسرى الدماغ والماضى وتمثل اليمنى القلب والمستقبل، أما رمزية عين الجبهة عند الهندوس فهى تمثل عين القلب حال 'تجليها' وتمثل الحاضر، وتختص بالتالى باللازمنى والأبدية، وقد نقول إنه ينبغى على العين اليسرى أن تنشئ قطبية جديدة، إلا أن الأمر ليس كذلك، فالعملية الأنطولوجية تكف خارج حدود جوارح الحس.

أن ترمز إلى العلاقة بين ازدواجيتين فى الأشكال التى تُفهم منها، شريطة أن يكون الزوج الأول الرأسى مبدئيًا بالنسبة إلى الزوج الثانى الأفقى عَرَضيًا.

ويتجه التفكير عمومًا إلى أن عين القلب تتجه إلى الله سبحانه بالرغم من التناقض فى التعبير، فهذه العين كما أسلفنا هى أيضا عين الله سبحانه التى يرى بها الإنسان، أو بتعبير آخر هى المبدأ الربانى الذى يحيط بكليّة التجلى بموجب كليّة علمه. ولو قلنا إن عين القلب هى عين التجلى التى ترى المبدأ من ناحية كما أنها عين المبدإ الذى يرى التجلى من ناحية أخرى[١٤]، لوجدنا أنفسنا حيال علاقة تشاكُل مقلوبة، إذ إن الرؤية التى تبدأ من التجلى إلى المبدإ تعمل على انعكاس صورة مقلوبة للمبدإ الذى بدأت منه رؤية المبدإ إلى التجلى، ولو اخترنا

١٤ أتيح لنا أن نستمع إلى تعاليم مشاكلة تمام المشاكلة من حكيم من قبائل 'أوجالالا سيوكس' من الهنود الحمر «إننى أعمى لا أرى أشياء هذا العالم ولكن حين يأتى النور من الأعالى يضيء قلبى فأرى أن عين القلب Chante Ishta ترى كل شيء. والقلب محراب فى مركزه فراغ صغير تعيش فيه الروح العظمى Wakan Tanka وهو العين التى ترى بها الروح العظمى كل شيء ونراها بها، وحينما يفقد القلب نقاءه لن يستطيع رؤيته، ولو قدر للمرء أن يموت على هذا الجهل فلن تتمكن نفسه من العودة مباشرة إلى الروح العظمى، فعليها أن تتطهر بالتجوال بين العوالم فى الكون، وتتوقف معرفة مركز القلب الذى تعيش فيه الروح العظمى على النقاء والصلاح والحياة على طريق تعاليم الروح العظمى، والإنسان النقى فى هذا الطريق يحتوى على الكون فى شغاف قلبه Chante Ognaka».

ويستحيل أن نتجنب هنا ذكر نظرية 'مقر براهما 'The Abode Of Brahma' الهندوسية Brahma Bura التى تقول «إن براهما يعيش فى أدق حنايا القلب Guha Hriday»، والتى تحتوى بدورها على زهرة لوتس دقيقة Dahara يحتل الأثير Akasha مركزها الأدق وهو السند الرمزى لبراهما. ويقول القديس جون كليماكوس «إن عين القلب قادرة على رؤية 'شمس الذكاء'، والمتأمل فى هذه الحال سوف يرى نفسه نورانيًا».

الأولى منها لوجب أن نعدَّ الرؤية الربانيّة كإرادة فاعلة، وهو ما يرقى إلى تماهى الرؤية مع فعل الخلق، وهكذا أمكن أن نفهم الله سبحانه بأربع رؤًى كبرى ألا وهى أولا تحقق ذاته العليّة بالمعرفة الكليّة لجوهره، وثانيًا أنه سبحانه يرى ذاته فى خلقه وليس ذلك إلا رؤية ذاته لذاته بموجب معرفته بالسلبيّة التى تحدد الإمكانيّة أمام الإنسان فى لانهائيّة القدرة[١٥]، وثالثًا أنه سبحانه يرى ذاته فى مخلوقاته التى تراه بدورها بعين القلب[١٦]، والرؤية الأولى تعلو على كل ازدواجيّة والثانية تتأثر بعين القلب والثالثة تتأثر بعين الجسد والتى تعنى الفرد بما هو. والرابعة بعين القلب مرة أخرى ولكن بالمعنى المعتاد لرمزيتها أى الرؤية الباطنة للعقل المُلهَم بالله تبارك وتعالى،

١٥ تقتصر هذه الطريقة فى التعبير على الأقنوم الخالق فحسب وليس على الذات المتعالية التى تحيط به، وحيث إن الأقنوم يستمد كل ما فيه من الجوهر الأسمى فليس فى 'الابن' شىء إلا كان من 'الأب'، فرمزية الرؤية تنطبق بالضرورة على الله جل وعلا فى حقيقته المتعالية حتى كان فعل الرؤية فى هذه الحالة قد ذاب فى معرفة كلية لامتمايزة ولا يشوبها أية ازدواجية قطبية، وحين نقول إن الله يرى ذاته بذاته، فإننا ننطلق من التفكير فى الأقنوم الخالق الموجود، حيث إن الوجود هو ما يسوغ التطبيق الكلى لرمزية البصر. وعادة ما تقرن الصوفية رمزية الوجود بمرآة يتجلى فيها الله عز وجل.

١٦ يقول أحد متون الأوبانيشاد «ليست الزوجة عزيزة بموجب حب الزوجة ولكن بموجب حب الحق Atman الذى يعيش فيها، دون وعى بها ولا رغبة فيها، وأيًّا كان ما يفعله الناس فالخلائق تعرف الله سبحانه وتحبه»، ولذلك استطاع مايستر إيكهارت أن يقول «وكلما تزيَّد المرء فى الهرطقة استغرق فى التسبيح بحمده سبحانه»، وهذه المعرفة وهذا الحب لا يمكن أن يقتصرا على الناس فحسب بموجب كليتهما، ولكن حيث إن الإنسان يتمتع بملكة تتيح له رؤيته سبحانه فيما وراء الظواهر فهو يتمتع أيضا بالقدرة على إنكاره تنزه وتعالى، وليس ذلك من شأن المخلوقات الهامشية، فالطائر الذى يحتفل بضياء الفجر يسبح له سبحانه بالضرورة، والنبات الذى يتوجه للضياء يتجه إليه جل شأنه بالفعل.

وتنتهى إليه سبحانه مثل دائرة تنغلق على نفسها.

وحين ينعقد تشابه بين هذه العين الباطنة وعين الجبهة عند شيفا تناظر الأخيرة الاستبصار بالأبديَّة فى الإنسان، وهى ملكة فُقِدت مع سقوط الإنسانيَّة فى 'العصر الحديدى'، ويمكن أن يقال إن تلك العين الثالثة قد انسحبت من الوجود المنظور مثلما انسحب الفردوس الأرضى. ويقول تراث آسيوى معين «إن الفردوس قد غاض تحت الأرض»[١٧]، وكما أن الملكة ستعود إلى الظهور فى خاتمة الزمن المظلم فإن عين القلب يمكن أن تستوعب بالتحقق الروحى كما الشمس التى عليها أن تبزغ على الجبهة التى تمثل الظاهر حتى تنير ظلام الفرد كى يتفهم العالم الخارجى، والذى سيُستَوعب تلقائيًّا ليندمج فى الحقيقة الباطنة»[١٨]، وهذه الطريقة فى النظر 'إنسانية' بعض الشىء، فالإنسان هو الذى انسحب من العين الخالدة، والإنسانيَّة هى التى انسحبت من الفردوس، وليس العكس، تمامًا كما تنسحب الأرض عن الشمس رغم أن العكس هو الصحيح. ويمكن القول إذًا بأن الإنسان الذى يبحث عن الله سبحانه، عليه أن 'يتسامى' فى قلبه ذاته

١٧ إننا نصادف فى عالمنا أناسًا لم تقسُ قلوبهم ينفتحون للنور الربانى إيمانا منهم بمصير الإنسان، إلا أن المنظور الذى نطرحه هنا يتعلق بالروحانية بالمعنى المنضبط للكلمة، وهذا النوع من الناس يمكن أن يضم الذين لا يتمتعون ببصيرة عقلية مُلهَمة تعرِّفهم الله جل وعلا، إلا أنهم يتوجهون إليه سبحانه حسبما تيسر لهم، فينضبطون بالغاية الكافية لوجودهم.

١٨ تتصل نظرية الولاية الهندوسية Avataras بالمضاهاة المذكورة التى اختفت بفعل المنظور الدنيوى تحت حجب المخلوقات، ويتجلى الله سبحانه فجأة كشمس تشرق على العالم الإنسانى حتى تنيره وتوحده فى حقيقته المتعالية الخفية.

كى يكتشف الفردوس المفقود فى 'وحدة الشهود'.

وقد عبر الحسين بن منصور الحلاج عن هذه الوحدة والهويَّة فى كلمات لخصت جُمّاع المذهب فقال :

رأيت ربى بعين قلبى فقلت من أنت قال أنت

عَنِ الْمَعْرِفَة

إن كل المعرفة بطبيعتها حقيقة مطلقة، وهو ما يعنى أن الحقيقة هى الغرض الجوهرى الفريد لأى معرفة كانت، وفى حين يبدو من الصحيح أن هناك أنواعا أخرى من المعرفة لها غايات أخرى فليس ذلك بموجب أنها 'معرفة'، ولكن بموجب أنها صيغ أو تحديدات لها، ولو بدا أن تلك الغايات ليست الحقيقة فذلك لأنها ليست غاية المعرفة، بل لأن لها غاية وحيدة هى الله سبحانه الذى ينظر إليها بصفتها صيغًا أو تعيناتٍ لذاته العليّة.

إن مجرد وجود العالم يبدو دحضًا لهذا الاعتقاد، أليس العالم مختلفًا عن الحقيقة المطلقة وهى الغاية الربانيّة الوحيدة؟ وجواب ذلك أن العالم ليس هو الحقيقة إلا أنه تعبير عنها، وهو بالتالى تحديد لها حيث إنه ليس الحقيقة بما هى، ولكنه هو الحقيقة طالما برهنت على ذاتها فى نطاق معلوم، وحدود ذلك النطاق مرهونة بلانهائية الحقيقة، وسنتناول ذلك لاحقًا. فقول 'العالم' تصريحًا يعنى قول 'الله سبحانه' تلميحًا. والحق أن العالم بما هو غير الله سبحانه، فالعالم لا شىء، ولكن لو بدأنا باعتباره لا شىء فهو تعبير عن الله سبحانه بالضرورة[19]. ومعرفة العالم أدنى من معرفة الله سبحانه، ولكن المعرفة

[19] كل ما وجد هو الله سبحانه، ويرى الحكيم وجه الله فى كل شىء، أو هو بالأحرى يرى وجه الله وراء كل شىء، وهو أمر لازم حتى لا يسقط فى إغراء رؤية الشرك فى مفهوم هو أبعد ما يكون عنه، ويرجع خطأ الشرك إلى العجز عن رؤية الله تعالى فى التجليات

بالحقيقة فى نهاية المطاف هى المعرفة الحقَّة، فنحن نعرف العالم لأنه واقعى وليس لأى سبب آخر. والتمايز فى مستوى المبادئ هو مُعامِل الجهل فالواحد فحسب هو الحق وليس ما يتمايز عنه أو ينحاز لغيره، فى حين أن التمايز فى العالم المتجلى معامل للمعرفة حيث تنقلب العلاقة بين المبدإ وتجليه.

إلا أن العالم الموضوعى ليس المحدد الوحيد للمعرفة الكليّة، فالعالم يطرح أيضًا جانبا ذاتيًا هو الجِرْم الأكبر Macrocosm، وذلك يعنى أن وحدة الجرم الأصغر توحِّد التنوع لتستعيده إلى المبدإ على المستوى الرمزى على الأقل. والتمييز بين 'أنا' وما 'ليس أنا' هو أمر تلقائى، وبالتالى حقيق حتى لو كان الأنا لا ينفصم عن 'ظاهر العالم' المحيط به، فواحدهما متمم للآخر. وهذه هى الحقيقة جوهريًا، فحين يحد الحق الأسمى تمايزًا واختلافًا خارج كماله سبحانه، فلا بد من أن تظهر الشخصيّة المميزة بازدواجيّة وتكامليّة بين العارف والمعروف. ولذلك كان الإنسان قادرًا على معرفة التمايز بين الحقيقة النقيّة والعالم وفى مركزه الذات، أى ما قبل الكون الأكبر والكون الأصغر،

والظواهر، حيث ينبع الاضطراب من الوثنية أو الزندقة بين رؤية العالم والله تعالى، ويعنى ذلك القول بأن الشرك ليس فيه إلا الإيمان بهوية مادية وليست جوهرية بين المبدإ والتجلى. وبالرغم من أن فكرة 'وجود الله سبحانه' لها مشروعيتها على المستوى الإنسانى الصرف والذى يترادف فيه 'الوجود' و'الواقع' دون أن يكون أمرًا مستغربًا، ولكن منشأ مفهوم الشرك قائم فى معنى أن 'وجود الله' أول خطوة على طريق 'ربوبية الموجود'، ولو بدا أننا نفعل الأمر نفسه بإسباغ صفة الربانية عليه، فذلك فى سياق معنى مختلف تماما ومن منظور ميتافيزيقى صرف لا يشوبه مادية ولا كمية من أى نوع كان.

ودون أن يكون شيئًا غير المعرفة طالما عرف، وبدون العالم الخارجى والأنا وهما موضوع المعرفة طالما كانتا حقيقيتين، وهما بلا معرفة قد يكونان أىَّ شىء إلا الحقيقة. والقول بأننا نعرف أنفسنا يكاد يعنى أننا نعرف 'الحق' طالما كان أنفسنا، فليس هناك غاية للمعرفة سواء أكان فى أنفسنا أو فيما حولنا إلا وكان جوهريًّا لا وجوديًّا هو الحق الواحد سبحانه، وليس هناك من يعرف إلا إذا عرف المعرفة الباطنة اللانهائيَّة.

***

ولا يجوز إنكار أن الإنسان ليس المعرفة فحسب، إذ إنه فاعل وإنه يميز بالضرورة بين العمل والمعرفة، فلو كانت المعرفة انعكاسًا للحقيقة الربانيَّة فلا بد أن يعكسها العمل أيضًا، فلو لم يفعل الله سبحانه أو لم يكن عز وجل فعلًا محضًا فلن تكون مخلوقاته إلا عاجزة عن العمل، وليس العمل الربانى إلا تعبيرًا عن صيغة ثانويَّة من المعرفة الربانيَّة. وكما أن الغاية من المعرفة الربانيَّة خاضعة لتحديد كلى وهو العمل، الذى قد يبدو نقيضًا للحقيقة كما يناقض العالم الله سبحانه، ولكن المعرفة الربانيَّة على الحقيقة 'تعمل' والعمل الربانى 'يعرف'، وقد خلقنا الله سبحانه لنعرف ولذلك نعمل بمعرفتنا. ذلك أن كليَّة العلم الربانى تعرفنا طالما وُجِدنَا، ووجودنا هو المعرفة التى قدرها اللانهائى جل شأنه لإمكاناتنا.

إن معنى الإنسان وغاية وجوده هى أن يعرف، والمعرفة الكاملة

هى معرفة الله جل شأنه، وحين يعرف المرء ربه فلا مناص من أن يشهد به ويدعو إليه ويُعَلِّم كلمته، فالعمل بالضرورة تجلٍّ لله عز وجل، والمخلوق لا يفعل إلا ما يشهد لله سبحانه بطريق أو بآخر. وهو فاعل من لحظة ميلاده فى الحياة، وأفعاله تجلٍّ للحياة. ووجود الإنسان شأن وجود أى شيء آخر لن يكون له معنى إلا بشهادة الربوبيّة، فالربوبيّة تشهد للإنسان بهبة وجوده، ولا مناص من أن يشهد الإنسان للربوبيّة بموجب وجوده.

وحيث إن الإنسان يعيش وجوده فلا طاقة له على ألا يشهد لله تعالى بشكل أو بآخر، ولو أنكر الربوبية ولو تصورًا فإن وجود المنْكِرِ ذاته شهادة له سبحانه على من أنكره، وقد يتمكن المرء من قول 'لا' لكن حال وجوده يقول 'نعم'، ومن أنكر الله فقد أنكر نفسه، وسوف يؤخذ منه لأنه أخذه من نفسه لا واقعيًّا بل رمزيًّا، فلو استطاع المخلوق أن ينكر وهو فى غير وعيه دون أن يتخلص من وجوده فذلك لأن الربوبيّة لامتناهية، ولأن الشهادة لها لا بد ألا تتناهى بحسب طبيعتها، والحق أن كل إمكانيات اللانهائى تجتمع فى قدرة الله تعالى، واللاشيئيَّة احتمال بالمدى الذى تشاؤه كليّة القدرة، وهى بدورها لا تستثنى شيئًا، فلو أن اللانهائيَّة لا تشتمل على اللاشيئية فلن تكون كاملة، وفى حين أن اللاشيئيَّة استحالة وجوديَّة يجوز القول بأنها ممكنة بمعنى ما، وإلا استحال فهمها واستحال التعبير عنها. فليست اللاشيئيَّة ممكنة بذاتها فلا حقيقة لها ولا وجود، ولكنها

ممكنة فى اللانهائى بموجب طبيعته، وبتعبير آخر لو أن اللانهائيّة لم تشتمل على إمكان إنكارها أو بالأحرى مظهر إنكارها فلن تكون لانهائيّة. فعدم الكمال ليس إلا عنصرًا لازمًا لتجلى اللانهائيّة، والنقص موجود بموجب كمالها، إذ إن عدم وجوده سوف يحد من كمالها بافتقاد عدم الكمال، فعدم الكمال لا وجود له فى اللانهائيّة. أما الكلمة التى تشهد للانهائى فلا بد أن تسلم باحتمالاتها كافة، وتشهد أيضًا لوجود الشر لا بما هو ولكن باعتباره ظلًّا لازمًا لشهادة الكون على اللانهائى.

وإذا لم يكن الإنسان هو المعرفة جوهريًّا فإن غايته ليست المعرفة، فالمرء لا يمكن أن يكون إلا ما هو. وإذا لم يكن الكون معرفة فإن الطريق إلى الحقيقة لن يكون معرفة، وحيث إن كل شىء هو المعرفة وليس هناك ما يخرج عنها فالمحبة أيضًا معرفة، والعمل كذلك معرفة، فلا شىء يؤدى إلى المعرفة إلا المعرفة.

ولو قلنا إننا نعرف أمرًا معينًا فنحن نعنى أن الربوبية بمقدار ما ننتمى إليها تعرف الربوبيّة باعتبارها أمرًا معينًا، فكل المعرفة هى ما تعرف الربوبيّة عن ذاتها وهذه المعرفة هى النعمة المطلقة اللانهائيّة.

عَنِ الْأَرْقَامِ الفِيثَاغُورية

يمكن التعبير عن الحقائق الميتافيزيقية بالمفاهيم والكلمات، ثم يمكن التعبير عنها أيضا برمزيَّة الأشكال والأرقام، ويجوز أن نعبر عنها بدرجة أقل بالرمزيَّة التى تتنوع بلا نهاية فى الطبيعة العذراء والفن الإنسانى.

وإذا كانت 'الكتابات الميتافيزيقية' لفيثاغورث تعبر بالأرقام لا بالأشكال الهندسيَّة، فذلك نظرًا لأن الأشكال 'ملموسة' فى حين أن الأرقام 'مجردة'، وعلى سبيل المثال حين نقول 'مثلث' فإننا نتخيل صورة ولو قلنا 'ثلاثة' فلن يطرأ على خيالنا شىء بعينه، ونحن نقول بلا تردد إن الله 'واحد' ونعلم أن ذلك لن يغض من تعاليه، ولكن لن نحلم بوصفه بلغة الشكل.

وتبرهن الأرقام الفيثاغورية على أن الرقم لا يترادف مع الكم ببساطة، فالأرقام كيفيَّة فحسب حين تقترب من الوحدة، وهى منطلقها الأول. ومبدأ الكميَّة فى تعارضه مع الكيفيَّة لن يتدخل إلا حينما تبتعد الأرقام عن جذورها وتتوه فى اللاتمايز والتفاهة، ولكنا لا ننسى رغم ذلك أن الكم المتسق له جوانب كيفيَّة، فربما 'مائة' و'ألف' على سبيل المثال لهما انسجام ملكى، كذلك عدد السنين الذى يوحى بالجلال حيث تلتقى الوحدة والتنوع.

ولكل رقم صورة كونيَّة، فبعد صور الازدواجيَّة مثل الرجل

والمرأة نجد ثلاثيّة أبعاد المكان، ورباعيّة الجهات الأصليّة، ودورة الفصول السنويّة من الربيع إلى الصيف إلى الخريف إلى الشتاء، ودورة حياة الإنسان من الطفولة إلى الشباب إلى الرشاد إلى الكهولة، ومن الخماسيّة نجد العناصر والحواس وأصابع اليد، فالخماسى يعنى امتدادات 'لجوهر' واحد[٢٠] ولكل هذه الأرقام مثالاتها فى التراتب الكونى.

وقد يحار المرء فى اعتبار الواحد رقمًا، فالأرقام تبدأ من اثنين وتفتح الباب لانطلاق اللانهائى الذى لا حدود له، إلا أننا عندما نقول واحدًا فإننا نقول الكل والمجموع، فالوحدة تعنى الحقيقة مطلقًا كما تعنى جُمّاع كل شىء وتمثل 'الحق' بكل أبعاده الأنطولوجيّة حيث تلتقى حقيقة الوجود وكليّة القدرة الربانيّة.

***

والموجود حقيق بحسب الرتبة والصيغة التى أودعها الله تعالى فيه، فالله هو ذات الحقيقة. وهو 'ما هو' وحيث إن الحقيق ليس لا شىء فهو كل شىء، بمعنى أن الانتشار من طبيعة 'الوجود' 'والخير الأسمى'، ولذلك تعين أن تكون كليّة القدرة بما هى تنوعًا لا يُحَدُّ، فمن طبيعة الخير الأسمى أن يبلغ عن نفسه حسب مقولة أفلاطون، و'الحق The Real' هو 'الخير الأسمى The Sovereign Good' أو

٢٠ ترى الرمزية الإسلامية 'الروح' تجليًا لله عز وجل يعينها أربعة من الملائكة العليّين يقومون بوظيفة الأركان الأربعة للعالم.

’أجاثون Agathon‘، ومنه تستقى كل منابع الخير السماوى والأرضى. ومن الواضح أن المبدأ الأول هو الذى يتخلل التجلى الكلى وينظمه، بمعنى أنه ينشر انعكاساته فى الأين من ناحية ومن ناحية أخرى يعيد كل الظواهر إلى الوحدة على المستوى الرمزى على الأقل، فالوحدة تبدو دائمًا كما لو كانت تفوق الازدواجيّة، والتى تمثل الوحدة منها الأصل الأنطولوجى، كما تشكل الذكورة والأنوثة ازدواجيّة لا تنفصم، لكن الوحدة تذكرنا أن تلك الازدواجيّة لها غاية فى الوجود بدهيًّا فى المحبة والموجود الذى يرغب فى التحقق، واستدلاليًّا فى النسل وهو ثمرة القطبيّة المزدوجة. وتوحى إلينا الوحدة بالحقيقة التالية، لا تتكامل الازدواجيّة إلا فى إطار مخصوص مثل الذكورة والأنوثة ولكنهما من منظور الحقيقة الجوهريَّة تنفصلان إلى هويتين فريدتين، وهو بمثابة القول بأن المبدأ الأسمى يمكن أن يتجلى فى طبيعة أنثويَّة أو ذكوريَّة. وقطبيّة الذات والموضوع مثال آخر على ذلك، فتفصل الذات نفسها فى قهر مبدإ الوحدة لتصير تجليًا للذات الأحديَّة أى الذات الربانيّة التى لا شريك لها. وكذلك بالنسبة إلى الموضوع مع التعديلات اللازمة، والذى يفصل نفسه ليصير انعكاسًا ’للوجود الربانى‘ أى المعرفة الموضوعيّة بالحق The Real. لكن القطبيّة بما هى لا تنتفى بل ’تبطن‘ فحسب بمعنى أن يحتوى كل من قطبيها على الآخر كما تعبر عنها أيقونة ين يانج [٤]، ولولا ذلك فلن يكون هناك إمكان للتواصل بينهما، فلن يمكن أن تتواصل هويتان

مختلفتان تمام الاختلاف حتى يتمكنا من العمل معًا باتساق. ولو لم يكن فى الأنثى عنصر ذكورى ولا فى الرجل عنصر أنثوى لاستحال توحدهما.

ولا بد من توكيد أن الذات يمكن أن تنفصل عما خرج عنها من موضوعات، ولكنها تحمل فى باطنها على سبيل التعويض عنصر الموضوع بما هو، بمعنى أن الذاتيّة المحض تشتمل على الجوهر الميتافيزيقى للمعرفة، وتتحقق تلك التعويضات فى حال النوم العميق من ناحية، ومن ناحية أخرى فى حال التركيز على 'اللاشىء Void' أو Vacare Deo، واللاشىء فريد فهو جوهر كل الموضوعات أو الأمور أو الأشياء بمعنى ما، وهو يتفق أسراريًّا مع 'حضرة غير المطلق' الذى يتعالى ويبطن فى آنٍ.

وسوف نقول بالتناظر إن الموضوع بما هو يحقق ذاتيّة فى الأشكال والصفات التى تتلبس به، وبدون ذلك البطون فى الذاتى أو 'الفرد' فسوف يستحيل الموضوع إلى جوهر لا متمايز. وعنصر الذاتيَة لا الوعى هو الذى يصور ويميز جوهر 'الموضوعى' اللاصورى بدهيًّا، فلو كان الماء أو النار أو الذهب أو الرصاص هى ما هى فذلك بفضل 'فردانية' أو 'أصالة' ماديَّة مستقلة عن الانعكاسات السماويَّة التى تضع فى جوهر الأرض ذاتيَة بالمعنى الصحيح، ألا وهى الحياة والوعى[٢١].

٢١ مما يعنى أن المثالات السماوية أو الأفكار الأفلاطونية تتنَّزل من مراتب سماوية عدة على

ويتبع ذلك أن ’الموضوع‘ لا يتقابس دائمًا مع ’المعروف‘ بالنسبة التى تتقابس فيها ’الذات‘ مع ’العارف‘، ويصح ذلك فيما يتعلق بالمعرفة Cognition فحسب ولكن ليس من حيث النظر إلى الموضوع بذاته ولا إلى الذات بذاتها، بل فى جُمَّاعِهما. والذات فيما يخرج عن فعل المعرفة Cognitive Act هى القادرة على أن تَعرف، والموضوع هو القابل لأن يُعرف، وهكذا نجد ’الوعى‘ فى قطب و’الواقع The Real‘ فى القطب الآخر، وهو ’ما هو‘ سواء استوعبناه أم لا، فالذات والموضوع لا ينفصلان بطبيعتهما، ولا تعنى واقعة أن أحدهما بحاجة إلى الآخر التقاءهما على مستوى الواقع De Facto وإلا ما وجدت كواكب لم يرها حى يرزق، وما كان الاستبصار قادرًا على تفريغ ذاته من مداخلات الخارج، ويعنى ذلك التلاحم أن الذات بطبيعتها قادرة على المعرفة، وأن الموضوع بذاته قابل للمعرفة. وتتوحد الذات والموضوع بلا تمايز فى الله سبحانه، وفى الذكورة والأنوثة، وفى التعالى والبطون، وكذلك فى العقل المُلهَم الصرف اللامخلوق Aliquid Increatum Et Increabile الذى ينتمى إلى المراتب الربانيّة. ومن العجب أن كلمة ’موضوعيّة Objectivity‘ تعنى فضيلة أخلاقيّة لسبب معقول، فى حين أن كلمة ’ذاتيّة Subjectivity‘ تعنى خطأً أو ثلمًا أخلاقيًا، ولا شك أن الثلم موجود حتى أكثر من ذى قبل،

المادة التى ’تتجسد‘ تتابعيًّا حسب ترتيب منطقى، فالحياة والوعى لا يمكن أن يطرآ على المادة فى ’تطور‘ أفقى فحسب.

ولكن يجب أن تستخدم كلمة ‘Subjectivism’ للدلالة عليه، أما عن كلمة ‘Objectivism’ والتى لا استخدام لها فيمكن أن تستخدم بمعنى الميل تجاه ما يخرج عن النفس، وهو المعيار الطبيعى فى حياتنا اليوميّة حيث تُفتقَد كلمة تعبر عنه. أما كلمة ‘موضوعيّة Objectivity’ فيحسن أن تعنى ‘الاتساق مع طبيعة الأمور’ والتحرر من تدخلات الميول والأذواق الفرديَّة كافة، أما كلمة ‘ذاتيةSubjectivity ’ فيحسن أن تعنى الانسحاب التأملى إلى ‘القلب’ بموجب أن «ملكوت الله داخلكم». ويرى الإنسان أن غاية القيم فى الخارج هى الاستبطان الروحى Ineriorization نحو الحق الذى نلقاه ونتمسك به فى مركزنا اللاشخصى فحسب. إلا أن ذلك يستحيل إلا بوعينا المباشر بالمتعالى وهو الجوهر الأسّمى للقيم ‘الموضوعية’ كافة، وقد وسعه فى الوقت ذاته قلب العقل المُلهَم «الذى هو أنت سبحانك Tat Tvam Asi» كما يقول الهندوس.

***

وقد يعنى الرقم نفسه تنوع الدوالّ أو بنية القيم حسب ‘أفقية’ الرمزيَّة أو ‘رأسيتها’، فالعلاقة بين المبدإ والتجلى ليست هى ذاتها العلاقة بين الذات والموضوع، وثالوث المعرفة الهندوسى ‘الوجود والذكاء والرضوان Sat Chit Ananda’ ينتمى إلى المرتبة الربانيَّة، ويمثل هيكلا مختلفا عن ثالوث الميول ‘التسامى والبسط والهبوط Satva Rajas Tamas’ الذى ينطبق على مملكة الوهم ‘مايا Maya’.

وحتما تختلف وجهات النظر، فلا يمكن لأى من كان أن يختزل الإمكانات الكليّة إلى معادلة أو أخرى، وبعد الوحدة تأتى الثنائيّة وتليها التثليثيّة، وهكذا يؤدى سر كل رقم إلى سر رقم جديد مثلما تحو الوحدة بطبيعتها إلى الفيض خارج ذاتها، وهنالك يكون العالم أيضًا. ومن طبيعة الثنائيّة أن تهفو إلى الخلاص من انقسامها بين ذكورة وأنوثة، ويكون لديها سبب غائى للوجود فى حال الحب، ولكن تعارض الجنسين يتصالح فى عنصر ثالث هو الطفل. وتبدو الازدواجيّة معلقة بين وحدتين إحداهما مبدئيّة أوليّة والأخرى متناهية متجلية، وكذلك الحال مع التعديلات اللازمة فى تعارض الذات والموضوع، فإنهما يتصالحان فى المعرفة بما هى، وهى اتحادٌ لا انقسام من ناحية، وتأتى من ناحية أخرى فى ومضات وهبيّة للمعرفة، وهى مكتفية بذاتها ولا تأبه لأسبابها. ويخو كل رقم زوجى هو 'الشفع' إلى الظهور، فى حين يخو كل رقم فردى هو 'الوتر' إلى العودة إلى التوحد المبدئى فى خفائه، وقد عبرنا فى الحالتين بمنظور مطرد التعقيد يميل إلى التنوع والخصوصيّة.

ونحتاج إلى تفسير القطبيّة الثنائيّة على مستوى المنطق الجدلى عند هذه المرحلة، فمن المهم أن نميز بين الثنائيات التى تضعنا فى مواجهة قطبين متكاملين، وكذلك التى تتجاور مع شىء أو ترتبط بغيابه. فثنائيات مثل الذكر والأنثى والفاعليّة والمنفعليّة والذات والموضوع كلها قطبيات متكاملة، لكن الشر ليس مكملا للخير كما أن العدم أو

اللاشيئيَّة ليس مكملا للوجود. وهناك ازدواجيات مختلفة نذكر منها على سبيل المثال العمل والتأمل، وليست الثانية نقصًا من الأولى ولكنها على العكس تحتكم على خصائص القابليَّة والحمد.

ولو كنا قد أسهبنا حول مسألة الازدواجيَّة والإشكاليات التى تتعلق بها فذلك لأنها حرجة، بمعنى أنها تكاد تمثل 'انفجارًا عظيما'، فهى فى الوقت ذاته إلهام ومنطلق وسقوط، ويكمن سرها الأعظم فى مايا وليس فى آتما، أى فى عالم النسبيَّة لا فى مقام المطلق.

أما الرقم ثلاثة فيبدو فيه أمر مسيحانى ومعه يعود كل شىء إلى النظام، فهو العزاء الأعظم، وهو العصر الذهبى الجديد، ولكن سبق السيف العذل فلا بد أن تظهر الثنائيَّة مرة أخرى، لا على شكل حتميَّة أنطولوجية ولكن كنظام 'مكانى' أو 'زمانى'، فهناك على المستوى الرمزى الجهات الأربع ودورات الدوام الأربع، وهو ما يعنى أن رقم أربعة يتولى وظيفة رقم اثنين ولكن على أساس جديد حيث يبدو أكثر استقرارًا وأقل دراميَّة لو جاز التعبير، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية، وهذا هو معنى التبديل بين الأرقام الفرديَّة والزوجيَّة، فهى تنطلق من الزوجيَّة وتكدح حثيثًا إلى الساعة وإلى المحو ولقاء الله عز وجل فيما وراء استعباد العوارض والنسبيَّة.

والعدد هو منظور مايا فينا وفى النظام الربانى «أنا سوداء وجميلة». ويعبر الإسلام عن سر ما لا يقبل العدد بأن الله سبحانه واحد بذاته له تسعة وتسعون من الأسماء الحسنى أو الفضائل، ومما له مغزًى

أن كثرة الأسماء لا تصل إلى رقم المائة حيث تتوقف الرمزيَّة عند رقم حرج يعبر عن تعالٍ مطلق، ونصادف السر ذاته فى صورة الإخلاص، فصفة 'الصمد' وصفة 'أحد' تعبران عن مطلق يتعالى ولا يُحد ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. صدق الله العظيم.

من المهم أن نميز فى الميتافيزيقا المتكاملة بين سببيّة 'أفقية' أو طبيعية وأخرى 'رأسية' أو 'فوق طبيعية'.

ويشير تعبير Creatio Ex Nihilo أى 'الخلق من عدم' إلى التمايز الأول، فى حين يشير تعبير Creatio Ex Verbo أى 'الخلق بالكلمة' إلى الثانى، وتضع الأولى السببيّة الأفقيّة المتواصلة على مستوى نتائجها المفارقة، وتضع الثانية الرأسيّة المنقطعة فى تعالى السبب وعذريته بالنسبة إلى نتائجه. وبتعبير آخر نجد فى السببيّة الأفقيّة نتائج تؤثر على السبب حيث تواجدا على المستوى الأفقى نفسه، أما السببيّة الرأسيّة فالنتائج انعكاس للسبب ولا يمكن أن تؤثر عليه، فمستوى السبب ناءٍ منقطع عن مستوى نتائجه.

وقد كانت نشأة تعبير الخلق من عدم راجعة إلى محاولة قطع الطريق على الوثنية وفكرة الإيمان بلا دين Deistic، التى تقول 'بخلق العالم من العالم Creatio Ex Mundo'، أى إن الله سبحانه صنع شيئًا جديدًا من شىء قديم لم يخلقه علا وتنزه، وليس من الجوهر الذى خلقه من عدم Ex Nihilo أى من موجود سابق بشكل مطلق. أما فى تعبير الخلق بالكلمة Creatio Ex Verbo فإن كلمة Ex لا تعنى أن الله تبارك وتعالى قد أخذ شيئًا من ذاته حتى يصنع منه شيئا آخر لكن ما خلقه بشكل 'مُعجِز' و'فوق طبيعى' قد تجلى فى مستوى الوجود

وأصبحت غايته المتعالية مثالا ربانيًا فى العقل الربانى Divinie In-tellect، ولكن فى هذه الحالة أيضًا يظل معنى الخلق من عدم أن غايته متعالية، وهى بالتالى فى 'الغيب' وليست من الطبيعة ذاتها ولا تحايث معها.

ولنصف عمليّة الخلق التى تلجأ فيها التوراة إلى تعبير «قال الله» وعلى سبيل المثال «وقال الله ليكن نور فكان نور» التكوين ٣، ولم يكن من الممكن أن يقال إن الله قد أخذ من نوره اللامخلوق ليصنع النور المخلوق، ذلك أن غايته هى الشهادة بالتعالى والانقطاع بين الغاية ونتائجها، وهو تعبير يؤيد بشكل غير مباشر تعبير Ex Nihi-lo ويصبح له بذلك معنيان أحدهما 'أفقى' والآخر 'رأسى' والأول صريح والثانى ضمنى. وبتعبير آخر نكرر إن الخلق من عدم يعنى أنه جل شأنه لم يأخذ من شىء موجود قبل الخلق من ناحية، ومن ناحية أخرى لم يتخذ العالم 'ماديًا' من الجوهر الربانى والذى سيظل متعاليًا، وهو ما تعنيه كلمة Nihil من وجهة نظر جوانيّة، وتكتسب بالتالى معنىً إيجابيًا وهى مسألة مختلفة تمامًا. ولنعد إلى المعنى الحرفى فى القرآن الذى يقول مثل التوراة ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ البقرة ١١٧، وهو ما يعنى أن الشىء لم يوجد سلفًا، وأما مثالاته فتقوم على مستوًى آخر، وليس هناك من لاهوتى أو فقيه يلاحى سبق العلم الربانى.

ويناظر المعنيان الأفقى والرأسى لكلمة Ex فى رمزيّة الهندسة صورتى

دوائر متراكزة ونجمة على التوالى، وتكتسب Ex Nihilo فى الصورة الأولى معنى الانقطاع بين الدوائر والمركز بغض النظر عن كفاءة معنى انتسابها إليه، فى حين تعنى Ex Verbo التواصل الجوهرى لا المادى بين المركز وأنصاف الأقطار حيث يكمن كل الفارق فى معنى التعالى والبطون، ومن المهم ألا نبالغ فى قيمة أحدهما على حساب الآخر.

وقد تعنى Ex Nihilo بالطبع «من لا شىء خارج الله سبحانه» ولكن هذا المعنى لا يخرج عن التفسير الباطنى لأنه يعتمد على فهم مذهب كليَّة القدرة، ويفهم بالتالى تجانس الإمكانات، إلا أنه لا يمكن أن يستقيم مع البرانيَّة التى تشترط المفارقة التامة الواضحة بين الله تنزه وتعالى والعالم. وسيؤدى فرضها بالبرانيَّة إلى طرح إشكاليَّة 'أوجه الحق' فى الحقيقة وإلى ما يناظرها من مذاهب، ومن ثم أسرار مايا بكاملها وسيكون بالنسبة لقريحة الرجل العادى بمثابة فتح الباب واقعيًّا لوثنيَّة عقيمة وإغلاق الباب فى وجه التعقل المُلهَم فى المطلق عز وجل.

والله تقدَّس وتعالى كلى الحضور فى العالم، ومن وجهة نظر أخرى «براهما ليس فى العالم». وهكذا نجد نصًّا مقدسا يشهد بأن كل شىء فى الله سبحانه، فى حين يقول نصٌّ آخر بنقيضه، وهو أن الله سبحانه مستقلٌّ عن كل شىء ومتعالٍ عن كل شىء ولا يشوبه شوب من حوادث، فهو كذلك بكونه الحقيقة الوحيدة. ولا يجوز التمسك

بوجهة نظر التعالى ولا بمنظور البطون كل على حدة حتى لو كان ظاهريًّا فحسب. فهناك أمر محير فى القول بأن كل الابتلاءات هى من الله تنزه وتعالى In Deo، وينُّم عفاء النفس عن ذكره عن وجود منظور آخر بلا شك، وسيكون بُعدًا من أبعاد الحقيقة يستبعد تلك الفكرة، فمن الجوهرى أن نعرف حقيقة أنه ليس كل الأشياء فى كل الأحوال فى حيز التدبير الربانى. ومن اللازم أيضا معرفة أن لفظ 'الله' ليس له معنى واحد فحسب، فإنه يتمايز بمجرد الدخول فى البعد الميتافيزيقى لا يُحَدُّ المرء فيه على رؤية الوجه الخالق المُشرِّع لله تبارك وتعالى فحسب، بل يتوسع فى فهم 'التدبير الربانى Divine Order' الذى يمكن أن يتسع للتعقيد الناشئ فى تصورنا للحقيقة وراء الكونيَّة.

قد تُفهم هذه الآية من القرآن ﴿وَيَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ﴾ إبراهيم ٢٧ على أنها دليل على مشيئة ربانيّة متعسفة، ولكن معناها أن الإنسان عمومًا غافل عن غايات المشيئة الربانيّة خاصة حين تتفجر التناقضات في الدنيا. ويقول اللاهوتيون إن الله سبحانه لا 'يشاء' الإثم فهو يحرِّمه، ولكنه 'يشاء به' لأنه ممكن حتى إنه سبحانه 'يخلقه' وإلا بدا الأمر كما لو كان عاجزًا عن منع ما لا يشاء به. وأساس اضطراب الفهم هنا راجع إلى التمييز بين 'الموجود' و'ما وراء الوجود' أو بين الأنطولوجى أو المبدإ الخالق وبين الجوهر فيما وراء مبدإ الخلق.[٢٢] وهذا الخلط راجع إلى أن اللاهوتيين يرون الله سبحانه بمنظور تشبيهى Anthropomorphic كما لو كان تنزه وتعالى إنسانًا، ويدَّعون أنهم قد أحاطوا بالطبيعة الربانيّة، وهو أمر لا يتفق حتى مع منظورهم.

فما يشاء الجوهر الربانى بموجب لانهائيته هو انتشار نوره كما صاغه القديس أوغسطين فى مقولته «إن الخير الأسمى يحو جوهريًّا إلى تقديم ذاته» إلى الدنيا فى مجملها، والتجلى بطبيعته يعنى البعد عن

٢٢ هو 'ما وراء الأعماق' عند بويهم، أو 'براهما نيرجونا' أى 'الحق الذى لا يوصف' فى الفيدانتا، ويمكن تطبيق المصطلحات المدرسية 'اللانهائى مطلقا Infinitum Absolutum' و'اللانهائى الثانوى Infinitum Secodum Quid' على هذا الفارق الميتافيزيقى، ويناظر المبدأ الخالق الاصطلاح الثانى.

’مصدره‘، فهو جل وعلا ’يشاء‘ بتجليات بعينها لما ندعوه الشر حتى يشع بذاته وينشرها. ولكن المشيئة الربانيّة التى تشاء الخير الأخلاقى ليست هى التى تشاء، فهى مشيئة أقنوميّة نسبيّة بالقياس إلى الغيب فيما وراء الوجود، ولذلك تحرِّم الشر على الإنسان، وهى التى فطرت العالم وتعمل فى حدوده فحسب. وبتعبير آخر فإن ما وراء الوجود يشاء الخير فى انتشاره وفى تجلى العالم، فى حين يشاء الموجود الخير إسهامًا فى الخير الإلهى، والدنيا فى الحالة الأولى خير لأنها تجلٍّ للخير الإلهى الأسمى، فى حين أنها فى الحالة الثانية طاعة للشريعة الربانيّة. وتدفع المشيئة فى الحالة الأولى بإشعاع أنطولوجى أو مايا، وتدفع فى الحالة الثانية بمعيار هو الوحى، ونحن إذن فى حضرة ذاتين ربانيتين إحداهما مطلقة والأخرى قد تحددت بانتسابها إلى المطلق، فى حين أنها كاملة القوى والفضائل الربانيّة فى ذاتها، وتنطبق من خارجها على اختلاف مستويات الظواهر، ومن هنا جاء مظهر التعارض. وليس هناك إذن مسوغ للعجب مما ’يشاء‘ الله سبحانه ولا لماذا يشاء، فربما يشاء بالخطيئة لابتلاء الإنسان لحكمة خافية ولكنه يحرِّمها. والعالم إجمالًا خير لأنه تجلٍّ للخير الأسمى ولكنه يتضمن جوانب عرضيّة مجتزأة دنيئة، ذلك أنها ليست الله سبحانه إلا أنها موجودة رغم ذلك، وتقيم ذاتها حتى تساوى الذات الربانيّة، وحيث إن ذلك مستحيل فكل الظواهر بما فيها الدنيا سوف تُضحى لا شىء مثل سهام انطلقت نحو الشمس على أمل أن تصيبها.

***

يقول أبيقور Epicurus وأتباعه بانعدام وجود عدالة ربانيَّة للسبب التالى إما أن الله يريد أن يمحو الشر ولا يستطيع، وهو خيِّر فى هذه الحالة وليس قادرًا، أو أنه قادر على أن يمحوه ولا يريده، وهو قوى فى هذه الحالة وليس خيِّرا، أو أنه ليس قادرا على محوه ولا راغبا فيه، وسيكون فى هذه الحالة لا خيِّرا ولا قادرًا، أو هو راغب فى محو الشر وقادر على ذلك وفى هذه الحالة لن يوجد شر إلا أن الشر موجود.

وتقوم العقلنة الأبيقوريَّة الاستدلاليَّة على غموض يكتنف أفكار 'الشر' و'الإرادة' و'القدرة'، فأولا إن الإرادة والقدرة كامنتان فى الطبيعة الربانيّة، واللتان هما المطلقيّة واللانهائيّة جوهريًّا، وهو ما يعنى أن الله سبحانه لا هو راغب ولا قادر على ما يخالف طبيعته ولو بغرض تجنب التناقض والعبثيَّة من منظور الإنسان. فمن المستحيل أن يكون الله تنزه وتعالى راغبًا أو قادرًا على أن يكون غير ذاته العليَّة، ولا يكون إلا مطلقًا ولا نهائيًا وإلا كفَّ عن الوجود، ولا يمكن أن يشاء بما يخالف طبيعته فهو أمر يخرج عن مشيئته وقدرته معا. والله كلى القدرة فيما يتعلق بالعالم ومخلوقاته وتجلياته، ولكن كليَّة القدرة لا يمكن أن تمس الوجود الإلهى ذاته بموجب أنه منبع كليَّة القدرة وليس العكس.

أما اللانهائيّة Infinitude التى هى وجه من أوجه طبيعة الله سبحانه فإنها تعنى إمكانات لا نهائيّة، وهى بالتالى النسبيّة والتجلى والعالم.

وقول 'العالم' يعنى الانفصال عن المبدإ، وقول 'انفصال' يعنى احتمال الشر وإمكانه. والشر فى هذا المنظور مجرد نتيجة غير مباشرة للانهائيَّة الطبيعة الربانيّة، ولا يجدر به تنزه وتعالى أن يمحوه، وكذلك نرى من هذا المنظور ومنه فحسب أن الشرَّ لم يعد شرًّا، فليس إلا تجليًا بعيدًا غير مباشرٍ للطبيعة الربانيّة فهو مزيج من اللانهائيّة وكليّة القدرة.

ويمكن القول على المنوال نفسه بأن اللانهائيّة تتضمن كل الاحتمالات، والاحتمالات تعنى النسبيّة والنسبيّة تتضمن بطبيعتها مبدأ التباين Contrast. وتحتاج كل صفة إلى نقيضها، لا بموجب باطنها ولا محتواها ولا صيغتها بل بمدى نسبيتها وعرضيتها. وتفترض الطبيعة النسبيّة للصفة وجود تجلٍّ تخصيصى أو حرمانى آخر بكل درجاته المحتملة، أو هى تستلزمه حيث ينتج القصر والرذيلة والشر. والشر هو إمكان المستحيل بموجب أن الخير النسبى هو الإمكان الذى يتخثر إلى استحالة، فالنسبيّة تتجذر فى تلك الثنائيّة بين الإمكان والاستحالة، ولا تصبح الاستحالة حقيقة إلا بوجود الإمكان لو جاز التعبير بالحذف المركب ولكن من الصعب تجنبه عند هذه النقطة.

وإذا لم ير الله سبحانه ضرورة لمحو احتمال الشر من الوجود فذلك لأنه ناتج هامشى من طبيعة فيضه اللانهائى، ومن هذا المنظور يكف عن أن يكون شرًّا، ولا يمكن أن يشاء الله تنزه وتعالى أمرًا يتناقض مع طبيعته، والتى هى الكمال والخير الأسمى فى هذا المنظور وفيه

فحسب، ويبقى الشر شرًّا. ويشن الله سبحانه حربًا على هذا الشر وينتصر فى النهاية فلم يكن الشر سوى شظية فى الوجود أو انحراف فى الرؤية، سواء أكان بإمكاننا أن نرى ذلك أم لا.

وما يصح أن يشكل أساسًا لكل عدالة ربانيّة فى مستوى الوجود هو أولا أن كليّة القدرة لا تطول الطبيعة الربانيّة، وثانيًا أن كليّة القدرة مرادف للقوة، ولا يمكن بموجب ذلك أن تعارض الطبيعة الربانيّة التى هى بذاتها منشأ ذاتها، وثالثًا أن الشر شر بقدر تعارضه مع الطبيعة الربانيّة وليس بكونه نتيجة غير مباشرة يكون بها أداة تعمل على الانقسام والتنوع، وهما ناتجان عن كليّة القدرة وبالتالى من اللانهائيّة ذاتها.

وقد تبنَّى منطق أبيقور كل من اعتقد أن من مصلحته ترك الاعتقاد بالله تنزه وتعالى، وكذلك كل من خضع لفرضيَّة وصف الدنيا بأنها 'حقيقية' أو 'ملموسة'، ومن وجهة نظر الوعى الميتافيزيقى فإن الدنيا فيها كثير مما يستغلق على الفهم بخلاف الغيب المتعالى. والعقلنة الأبيقوريَّة تبدو مثالا كلاسيكيًّا لعمليّة استدلال منطق لا تبارى ولكنها تفتقد المعطيات التى تتطلبها محتوياتها، وتتحدث عن 'الشر' بمنظور واحد وليس بآخر كما ثبت آنفًا أن الشر لا يمكن أن يكون مطلقًا ولا جوهرًا، وتتحدث عن الله سبحانه ولا تعلم أنه يحمل فى طبيعته بذرة التجليات المتتابعة والتى تحمل فى طبيعتها بدورها عنصر التناقض بموجب لانهائيته عز وجل، وتتحدث عن 'القوة -Pow

er‘ و’المشيئة Will‘ ولا تدرى أن الذات الربانيّة هى غايتهما، وهذا يعنى القول بأن تلك الفضائل لا محدودة بموجب اللامحدويّة الربانيّة حين تنصبُّ على عالم العوارض، إلا أنها محدودة عند قمتها بالمطلقيَّة الربانيَّة التى لا تُعَدِّلُ منها قدرة ولا مشيئة.

ويقر كل اللاهوتيين أن الله سبحانه حُرُّ المشيئة، ولن يوافق أيهم على أن يكون سبحانه حرًّا فى التخلى عن حريته فيما يشاؤه سبحانه. ومسألة العدالة التى يتشبث بها أبيقور ببطش واندفاع لا تعدو الطبيعة الربانيّة وخصائص جواهرها المطلقة اللانهائيَّة.

***

أما عند الرواقيين فالشر ملازم جوهريًّا للخير، وهو كذلك أيضًا عند لايبنيتز الذى يقول إن الدنيا فى مجملها كاملة لكن الأشياء ناقصة وقد سمح الله تعالى بالشر الأخلاقى فبدونه لن تظهر الفضيلة[٢٣]، وإجماع اللاهوتيين قائم على أن دور الشر هو المعاونة على ظهور الخير الذى يصبح بالنسبة إليه مجرد نوع من الحالات غير المباشرة. وقد تأسست هذه المقولة على مبدإ التباين كما أسلفنا، فلكى يتحقق الخير يكون بحاجة إلى نقيض له حتى يستبين أحدهما من الآخر وبالقدر النسبى الذى يتحقق به كلٌّ منهما، وما نحتاجه هنا هو المبدأ

٢٣ أما ما أسماه لايبنيتز «أفضل عالم ممكن» فإن مبدأ ’الأفضلية‘ عنده غير مفهوم، فهو يتبخر فى اللانهائية، وأى عالم موجود هو ’الأفضل‘ بموجب وجوده فحسب، وهو بمثابة القول بأن ذلك التقويم لا معنى له، أو ترقى إلى ما لا يزيد عن القول بأن الوجود يساوى الخير وهذا صحيح مبدئيا.

الباطن للشعور بالنسبيّة.

أما عند أفلاطون فإن السقطة فى النشأة الكونيّة تبدأ عند المادة التى هى تشيؤ المبدإ المركزى الطارد فى اتجاه التخثر والتشكل، وعند المسيحيين أن تلك 'المادة' تصير 'الجسد' ومعه تُخلق اللذة[٢٤]، فى حين أن الشر عند المسلمين واليهود هو الشرك والعصيان، وتؤدى فى نهاية المطاف إلى الثنائيّة وجذورها الأنطولوجيّة، وليس لها علاقة بما نسميه الشر. وينطبق الأمر نفسه على مقولة أفلاطون عن 'المادة' و'الجسد' عند المسيحيين حينما نتتبع أصولهما، وهما الجوهر القابل والرضوان.

وعند أفلوطين أن ما نسميه استقرائيًّا بالشر صادر عن الوجود المطلق Absolute Being، بمعنى أن الذات المتجلية فى الوجود أو الوجه الربانى الذى خلق العالم يتوحد مع الإمكانيّة بموجب تجليه أو خروجه عن الذات، وهكذا يميل إلى إحداث سقطات تتحقق فى تنوع العالم فينتج ظاهرة الحرمان بشكل غير مباشر، وليس بوصفه المبدأ الديميورجى الواجد ولكن بصفته ابتعادًا عن الذات العليّة فى اتجاه التجلى، فيصبح أقل حقيقيّة من الحق المطلق.

٢٤ وذلك على عكس ما ذهب إليه أرسطوطاليس فى تعاليمه الأخلاقية التى تقول بأن العدل ما توسط بين نقيضين، وهى دعوة إلى التفاهة والسطحية، وكانت نقطة انطلاق مسئولة عن الميول البرجوازية، وتختلف عن الأخلاقية المسيحية من حيث إن الأخيرة ترى فى الأخلاقية وسيلة روحية اكتسبت منها طبيعتها فى التضحية. أما التوازن الأخلاقى عند اليونانيين ومعظم الشرقيين فهو أساس روحى وليس وسيلة.

أما أوريجن فقد انصبَّ اهتمامه على الشر الأخلاقى فحسب، والذى يتمخض عن الشرور الطبيعيَّة كافة من كل الدرجات، فقد اجتذب الإنسان فى سقوطه عوالم الطبيعة جميعًا، ويرى أوريجن أيضًا أن مصدر الشر هو سوء استخدام الإرادة الحرة التى أعيرت إلى الإنسان، لأنه بدون الحريَّة فى الخطإ يصبح معصومًا مثل الرب، وقد يجادل البعض بأن الله سبحانه مالك لحريته قبل الإنسان وعلى نحو أفضل منه إلا أنه جل وعلا لا يسىء استخدام حريته، وإذا كان الإنسان يسىء استخدام حريته فذلك لأن طبيعته لا تتناسب معها تمام المناسبة، وليست الحريَّة هى مصدر الشر ولكنها القابليَّة للفساد. إلا أن مقولة أوريجن كان لها فضل بيان أن الخلق يعنى عدم الكمال كضرورة ميتافيزيقيَّة، وإمكانيَّة الاختيار بين الجوهر والعرض أو بين الحقيقى والوهمى تعمل هنا على دفع حركة التنزيل الكونى وتصوغ تنوعاتها الصوريَّة.

ويرى القديس توما الأكوينى أن الشر ناتج عن تنوع المخلوقات وصفاتها وتعويض الشر لا يتأتى إلا بتحقيق نظام كلى يحتمل الشر كجزء متكامل منه، والشر العضوى حرمان من الوجود من منظور الجوهر القابل للمخلوق، والشر الأخلاقى حرمان من الفاعليَّة. وقد استنتج القديس توما أن الشر لا حق له فى الوجود، والصحيح أنه ليس له حق مباشر، وأنه يتعلق بالخير ليحرمه من صفات معينة، فليس للشر وجود ولكنه 'موجود' أو بالأحرى أن وجوده خير

لتوازن كليَّة الوجود، وهكذا أفلت القديس توما من ثنويَّة المانويَّة. ولو رجعنا للمقولة الأوغسطينيَّة السابقة يمكن أن نضيف أن سبب الشر هو طبيعة احتياج الخير لنشر ذاته، وتلك الطبيعة هى سبب وجود العالم والانبثاق المتوالى نحو الوجود، وهو أمر يتطلب التميز الرأسى والأفقى معًا، والتمييز هو تصنيف صيغ الحرمان فى الوجود التى تدفع بنا إلى تسميته بالشر.

***

ومهما تحدثنا عن 'المادة' أو 'الجسد' أو 'سوء استخدام الحرية' فإن ما يظل مهمًّا من منظور 'الغاية الأسمى' هو الإمكانيَّة possibility، وهى شاكمى أو قوة الحق آتما وهى تكافئ النسبيَّة، ومن ثم تكافئ العمليَّة الكونيَّة والفرديَّة أيضًا. وهناك بعض المثاليين الذين يميلون إلى الهندوسية يدفعون بأن الخطيئة هى الأنا ego، وهو أمر يعفيهم من أى تمييز موضوعى أو أية التزامات حرجة، والأنا بما هى تستقى من الذات الربانيَّة، لا بشكل مباشر ولا بالمشاركة ولا التشابه فحسب، ولكن أيضًا بالانفصال والانعكاس بشكل غير مباشر، والانعكاس هو ما تعتمد عليه 'الأنا' فى ارتكاب الشر أو الخطيئة أو ما يمكن أن نسميه الشيطانيَّة luciferianism. وإلى جانب ذلك فإن الأنا بريئة مثل المادة أو الجسد أو المتعة فى نقائها الوجودى والروحى المفترض، وهو أمر ثابت بموجب أن القداسة لا تستبعد تلك العناصر بالضرورة.

ويعجب كثير من الفلاسفة لأن الإنسان الذى صنعه مبدأ الخير

الأسمى يتعرض للشر، والجواب أن من صنعه ليس هو تنزه وتعالى، فلا مسوغ لديه على أن يكون الخير وحده فى العالم فحسب ولا على ممارسة الخير فحسب، فالعمل خير بالقدر الذى يحقق فيه مبدأ الخير وليس خيرًا بالقدر الذى ينفصل به عن المبدإ فى تحققه. وحواء جانب من آدم وكذلك السقطة التى عملت على تحقيقها. ويعنى مفهوم وجود الشر من جانب معين تذكيرًا بأن «ليس أحد صالحا إلا واحد و هو الله»، وإلا استحالت الدنيا إلى الله سبحانه، وهو ما يساوى القول بأنها ستكف عن الوجود الذى نعرفه، وهذا انعكاس لطبيعة المبدإ الذى شاء أن يشع الخير بنوره فينعكس فى تنوعات لا نهائيّة لا تنفد، وينحو إلى 'تقديم ذاته إلى غيره'. ومن السذاجة فى كل الأحوال أن نقبل بفكرة أن كل شىء سيكون على أكمل وجه لو أن الإنسان لم يعانِ من الشقاء واستنكف عن الخطايا ولم يرتكب الجرائم، ذلك أن إنسان 'العصر المظلم' ولو حسن سلوكه ما زال أبعد من أن يكون ممثلا للخير البحت، وتضاهى الطريقة التى ينظر بها إلى الخير والشر انحطاطه، فلا علاقة لها بغايات الإنسان النهائيّة.

وهناك نقطة واحدة يبدو أننا افتقدناها فى معظم النظرات إلى العدالة الربانيّة، وهى كيف أن الشر محدود للغاية فى المكان والزمان حتى لو اعتبرنا فيها بالمدى الكامل، وهو أمر ينطبق حتى على ظاهرة الشر فى الوجود الكلى. والحق أن الذين صاغوا تلك النظريات لم يتوقفوا

ليسألوا أنفسهم ما إذا كان حجم الشر فى العالم هائلًا أم هزيلًا ولكنهم يقررون أنه موجود، وهذا هو بالضبط سبب الانطباع بأنهم يؤسسون نوعًا من التماثل الكمى بين الخير والشر، ولكن الحقيقة هى أنه ليس بينهما مقياس مشترك سواء أكان ذلك فى الدورات الكونيَّة أم فى العالم الكلى. ولا بد من أن نلاحظ أن علم الأخرويات آريًّا كان أم ساميًّا مسئول عن ذلك الانطباع بالتماثل، ولكن ذلك راجع إلى استكانتهم لمنظور الأحوال الراهنة للإنسان الأرضى وليس بغرض إقرار العدالة فى تناسب الأمور الكلى.

وإذا كان البعض يميل إلى 'التفاؤل' بالعدالة الربانيَّة فذلك بمثابة افتقاد منظورها تمامًا، وهو أمر موضوعى وجوهرى. فالتفاؤل حسب ما جرى به العرف حاليًّا هو مسألة ذاتيَّة وليست موضوعيَّة، وخطؤها تجاهل شر موجود والتعامى عنه، تمامًا كما يخطئ التشاؤم فى تجاهل خير موجود والتعامى عنه أيضًا.

***

ويعتقد الغنوصيون أنه عندما يتماس زخم الدفع الكونى مع مستويات كونيَّة معينة ينبثق منها ما نسميه شرًّا، فإن ذلك الناتج يرتد لكى يصبغ القوة الخالقة ذاتها، وقد أدى بهم ذلك إلى إضفاء صفات سلبيَّة على الديميورج الأفلاطونى أشبه بما يتصف به أهريمان فى المازدكية. ولو كانت المسيحيَّة ترى الشيطان ملاكًا ساقطًا فذلك لأنها تشير إلى قوة الدفع الكونيَّة بمجرد دخولها إلى نطاق الحال الحيوى animic state ولو كان الإسلام يقول بأن إبليس جِنِّى من نار وليس ملاكًا

ولا هو من النور، فذلك لأن قوة الدفع تصبح سلبيّة ومضللة بمجرد اجتيازها إلى عالم الروح أو عالم الجوهر اللطيف، ولا يكون هناك مسوغ للتحسب لنتائج كونيّة عُليا.

وإذا كانت قوة الجذب الربانى تتخذ وصفًا عند الإنسان حينما تماس مع عالمه فإن قوة الدفع الفاسدة تقوم بالأمر نفسه، ولن تمنعها حقيقة أنها لاشخصيّة أصلا من أن تتخذ سمتًا شخصيًا موصوفًا فى علاقتها بالعالم الإنسانى. وذلك التجسد لقوى الفساد هو الذى دفع بعض الناس فى المسيحيّة والإسلام إلى رؤية الشيطان لا باعتباره كيانًا شبه إنسانى فحسب، بل يتفكرون أيضًا فى دوره النهائى فى الرحمة الربانيّة، ولو كان هذا الرأى مرفوضًا بسبب التوصيف الإنسانى الذى يقوم عليه، إلا أن له أهميّة ميتافيزيقيّة فى إشارته إلى يوم الساعة فى نهاية المطاف حين يعود الشر إلى حالته الأصليّة وجوهره المتعادل وحين تستحيل النار والظلام إلى برد ونور.

وإجمالا لما سلف نقول إن حريّة المشيئة الربانيّة تعنى أن الله سبحانه حر فى ألا يخلق عالمًا معينًا ولا يمكن أن تعنى أنه حر فى ألا يخلق بتاتا. أى إن الخالق عز وجل وهو براهما ساجونا أى 'الحق الموصوف' يعمل على أشكال التجلى الكونى وصيغه لا على المبادئ الإلهيّة المعصومة، فهو سبحانه حر وقادر على محو شر بعينه وليس الشر بما هو[٢٥]، ولو سلمنا بأن الشر فدية ضروريّة لانبثاق تجليات العالم الكلى

٢٥ وقد عالج المسيح عليه السلام المرضى ولكنه لم يمحُ المرض.

فإنه يصبح ناتجًا لازمًا للانهائيَّة الجوهر الربانى. ومسألة التجلى بما فيها مسألة الشر لا قيمة لها فى خضم زخم خلق الحلم الكونى[٢٦]، فالعرضى لا يمكن أن يضيف شيئًا إلى الجوهرى، لكن يظل الدفع قائمًا بأن العرضى ما هو إلا الجوهر القابل، أو أنه يشارك فى حقيقيته، أو أنه يحتكم على الحقيقة التى تناظر طبيعته وقدرته العرضيَّة.

***

ومن نافلة القول أن أعظم المقولات الميتافيزيقية طرًّا لن تفلح فى إقناعنا ما لم يكن فينا أثر لما تريد أن تقول، أو أن اليقين الذى تبغى إيقاظه فينا لم يكن منسوجًا فى جوهر أرواحنا، وهذا أمر افتراضى عند البعض واحتمال قائم عند البعض الآخر. ويستحيل على الجدل فى الغيب والتعالى فى كل الأحوال أن يُقنِع ببرهان تخضع كل معطياته للحواس أو العقل الكمى.

والخطأ الكلاسيكى للعقلانيَّة فيما يتعلق بالبراهين الميتافيزيقية هو الاعتقاد بأن الميتافيزيقى يبنى أطروحته نتيجة الدفوع التى يتقدم بها، وأن تلك الأطروحة لن تعدو استنتاجًا بسيطًا سينهار بمجرد اكتشاف مواطن ضعفه، وهو أمر سهل على الدوام لأن منطلقات البرهان تتجاوز مجال الخبرات اليوميَّة. والحقيقة أن المقولات الميتافيزيقيَّة ليست سبب اليقين ولكن نتائجها تؤدى إليه، ورغم أن هذا اليقين ظاهرة ذاتيَّة إلا أنه منسوج من الموضوعيَّة وليس إلا امتدادًا للحقيقة

٢٦ لذلك فإن الحلم الكونى لا يتفتح فحسب ولكنه يُستوعب ليرجع إلى مبدئه مرة أخرى، ففى تفتحه تتجلى مشاركة الجوهر، وفى استيعابه تتجلى طبيعته الوهمية بالنسبة إلى المطلق.

الوجوديَّة المستقلة عن عقولنا.

أما عن مسألة العدالة فمن المهم أن نعلم أن التعقل المُلهَم يستوعب فكرة الخير الأسمى بشكل بدهى، أى حتى قبل أن يفهم طبيعة الشر أو يرغب فى فهمها، وقد يتجاهل الميتافيزيقى المتأمل مسألة الشر ولكن ذلك يرجع إلى إيمانه الثابت بالأولويَّة المطلقة للخير بشكل أولانى غير مشروط فى منظور 'الوجود المحض' و'الروح المحض' و'النعمة المحض'[٢٧]، وسوف يكون للعدالة عنده معنًى ثانويٌّ هو 'اطمئنان القلوب' كما يقول الصوفيون ولن تقوم بدور البرهان كأمر لازم.

وعند القديس آنسليم أن الإيمان هو توقع فى كياننا بكامله وليس بالعقل فحسب ليقين جوهرى، فالإيمان يشارك اليقين بتوقعه الواعى، ودون أن يمكن فى كل الحالات أن نتأكد أين يتوقف الإيمان لتبدأ المعرفة المباشرة. وهذا هو أحد معانى القداسة فى مقولة المسيح «طوبى للذين آمنوا ولم يروا»، كما جاء فى الحديث الشريف «... ثُمَّ يأْتِي زَمَانٌ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ بِعُشْرِ مَا أُمِرَ بِهِ نَجَا». وتصحُّ هذه المقولة على المستويات كافة بما فيها العرفان، فالإيمان لا يقتصر على القبول الإرادى بالانفعال، ولكنه استنتاج لما يعرفه المرء، فالمعرفة هى 'الرؤية' مع الوعى بأن الله سبحانه شاهد عليها[٢٨]، والإيمان بهذا

٢٧ و'الوجود' يعنى 'الروح' و'النعمة'، ولنتذكر أن النعمة ملازمة 'للخير' و'الجمال' و'الرحمة'.

٢٨ والذكاء المهترئ المحروم من مكمله الإرادى أو الأخلاقى هو من توابع السقوط، فالعقل

المعنى لا يقتصر على الفهم السطحى، أو لو أحببت فإنه البعد الذى يتفتح فيه الفهم، والذى يعمل على تفعيل الاستبصار البدهى بالفقر والكرم قد يبدو تكهنًا فى أول الأمر، إلا أنه كافٍ على مستوى المفاهيم. وتلك هى الصلة التى تفتقدها معظم الكتابات المذهبيَّة عن العدالة الربانيَّة، وتفتقر واقعيًّا بالتالى إلى الفعالية فى سياق الوعى بالجوهر. وذلك الوعى هو الذى يجعل من الممكن أن نضع بين قوسين تلك الأسئلة التى أجبنا عنها فى مستوى الفرضيات والتى لا نملك حيالها حلولا إجرائيَّة بل حلولا على مستوى المبادئ فحسب، فمن الواضح أنها لا تستطيع تجاهل وجود الشر، إلا أن الذين يعلمون أن الله سبحانه هو الخير الأسمى يعلمون أيضًا أن الشر لن يتمكن من اغتصاب الكلمة الأخيرة، ولا بد أن للشر غايات تتوافق مع الخير الربانى[٢٩] حتى لو لم يدركوا تلك الغايات. وأيًّا كانت معارفنا المذهبيَّة أو جهالاتنا فإن أفضل الطرق لفهم الحدود الميتافيزيقية للشر هى أن نخنقه فى أنفسنا ولن يكون ذلك ممكنًا إلا على أساس التبصر فى الجوهر الربانى.

المُلهَم كافٍ بما هو، إلا أننا أكوان صغرى خاضعة وعلينا أن نتكيف بمعرفتنا الموضوعية ابتغاء النجاة «فمحكوم على كل بيت ينقسم على نفسه بالخراب».

٢٩ الخير هنا بمعنى الكلمة السنسكريتية أناندا Ananda يعنى 'الرضوان' فى مستوى المخلوقات. ونحن نسمى نتائجه التى ندركها 'خيرا' بالمصطلح الإنسانى. وعندما يقول البوذيون إن هناك 'بودها فى مركز كل حبة رمل' فإنهم يقصدون أن عالم العمل والجزاء سامسارا Samsara هو نسيج بشكل ما من طبيعة الخير الأسمى نيرفانا Nirvana، وتبدو نيرفانا بهذا المعنى جوهرًا قابلا، وهو الطبيعة الأصلية للعوارض.

***

والاستبصار بالمطلق لن يحل المشكلة جدليًّا، بل سيضعها بين أقواس تنتزع سمومها، وذلك يعنى أن المرء موهوب بملكة التناسب بين الجوهر والعَرَض حتى إنه يرى العَرَضَ والجوهر معًا، والعَرَض أو أية ظاهرة فى الوجود هى خير بالقدر الذى تشهد به على وجود الجوهر، وهو ما يعنى ذوبان العرض فى الجوهر. كما أنها على النقيض من ذلك شر بالقدر الذى تفصل فيه العرض عن الجوهر، بمعنى أنها تدفع بعدم وجود الجوهر دون أن تقدر على تحقيق ذلك تمامًا، فالوجود بأكمله شهادة على وجوده جل وعلا.

وحين نقول الله تعالى والعالم، أو الجوهر والعرض، أو المعنى والشكل، نجد أن الأخير دائما شهادة على الأول وتعبير عن عظمته[٣٠]، والشر فداء للعرضيّة والانفصاليّة والحرمانيّة لا المشاركة والتواصل وهما صيغتا الخير. ومعرفة الجوهر الباطن انتصار على عرضيّة النفس، وبالتالى على العرضيّة الحرمانيّة ذاتها، إذ إن هناك

٣٠ يمكن أن يرى المرء فى العلاقة بين 'الجوهر' و'العرض' للوهلة الأولى نوعا من المفارقة، لكن الحد الأول يناظر بشكل مخصوص 'اللانهائى والأنثوى' ولا يقتصر عليه، فى حين يناظر الحد الثانى 'المطلق والذكورى' ولا يقتصر عليه كذلك. والحد الأول يعنى العود Reabsorbtion والأخير يعنى الفناء Extinction، أو أن الحد الأول هو النفس Soul التى تصل إلى الجوهر باستيعاب رمز العرض بلا هوى، والحد الأخير يزهد فى وهم العرض بلا مرارة. والحق أن كل ذلك مسألة تشديد مخصوص، فأفكار 'الجوهر الحر Essence' و'الجوهر القابل Substance' أو 'المثال Form' و'العرض Accident' مترادفة على نطاق واسع.

تشاكلًا بين الجرْم الأكبر والجرم الأصغر، لذا كانت هذه أفضل الأفكار عن العدالة الربانيّة فى مفهوم الإنسان.

تميز وجهة نظر الأديان الساميّة بالميل إلى إنكار كل ما لا شأن له بالإنسان بما هو، ولذلك نجدها تنكر احتمال خلود نفس الحيوان كما تنكر هجرة النفس فى عوالم غير إنسانيّة، إلا أننا نتحدث عن الإنكار هنا بشكل برانى ونسبى تمامًا فليس فى الوحى أخطاء تُدحض، ولا نأمل هنا إلا فى طرح مفهوم تركيبى بسيط عن أحوال الإنسان بعد الموت، والتى تُختزل فيها كليته إلى حالين 'أزليين'[٣١] هما الجنة والجحيم[٣٢]. ولو أُنكِرت نفس الحيوان فى هذا المفهوم فذلك لأنها ليست إنسانيّة ولا يجوز أن تشارك بشكل مباشر[٣٣] فى سبل الخلاص والنجاة، ولذلك لا يمكن أن تنجو بموجب حالها فحسب. كذلك الحال مع كل ما هو غير المثال الإنسانى، فسوف يُستوعب ضمنيًّا فى مقامات 'المطهر Limbos' حسب الحال. ومن نافلة القول أننا لا نتحدث عن الأحوال

٣١ إن 'الأزل' صفة دوام مطلق، ويؤدى غيابها النسبى إلى وجود 'الزمن'، ولذلك كانت صفة حسنى لله الدائم عز وجل ما لم يكن التعبير عنها بلغة رمزية محة.

٣٢ رغم أن الكنيسة الأرثوذكسية والإسلام لا يعترفان صراحة بوجود 'مطهر Purgatory'، فذلك لا يعنى إنكار وجوده، كما جاء فى الحديث الشريف ﴿يدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِى قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ فَيُخْرَجُونَ مِنْهَا قَدْ اسْوَدُّوا فَيُلْقَوْنَ فِى نَهَرِ الْحَيَا أَوْ الْحَيَاةِ شَكَّ مَالِكٌ فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِى جَانِبِ السَّيْلِ أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً﴾، وهو اللطف الربانى.

٣٣ هذا تحفظ لازم، فطقوس التضحية بالحيوان فى اليهودية والإسلام تعنى أن نفس الحيوان سوف تستفيد من التضحية، فربما بعثت فى حياة مركزية حرة كأحوالنا.

الملائكيَّة حين نقول ما هو غير المثال الإنسانى والذى سوف يئول إلى المطهر لأن الملائكة لا خلاص لها ولا لعنة عليها[٣٤]، ويتبع ذلك فى الجوانيّة أن الحرمان من النجاة والخلاص 'للوثنيين والهراطقة' لا يعنى بالضرورة أنهم سوف يُحشرون فى جهنم. ونجد من جهة أخرى أن المهاجرة تتضمن الشقاء أو بالأحرى التقلب بين أحوال السعادة والشقاء وتجعل صيغة 'الحالات دون الإنسانية' تتساوى مع الجحيم ولا يجو منها الإنسان إلا فى الفردوس، إلا أن هذه المقولة تحتمل العكس، وقد تستخدم برهانًا على أن شقاء المهاجرة عرضى مؤقت

٣٤ إذا لم يكن الأمر كذلك فسوف تئول الحيوانات إلى النار، والحق أن حال الكائنات الأدنى يُذكرنا بحال جهنم بخاصة، وأن نوعا بكامله يمثل فردًا واحدًا، وربما كان من الأرجح أن تئول تلك الحالات إلى التلاشى مع استنفاد الأنواع فى التحولات، وهو أمر يرمز إلى دوام فى الجحيم. وربما كان ذلك الجانب متعدد الأوجه للفرد الواحد فى قانون مانو حينما يتحدث عن عدد مرات التناسخ الهائلة لأجساد الحيوانات الأدنى. وعكسها المقابل هو الملائكة، إذ إن كل 'فرد' منها يمثل نوعه بكامله وبغض النظر عن 'المقام' الكونى وإلا ما وجد إنسان منحط ولا حيوان نبيل، ونستقرئ من ذلك أن الحيوان ليس بالضرورة متدنيًا بالنسبة إلى الإنسان، وأن الأمر قد يكون على العكس من ذلك حسب الحال، إلا أن مقامه الكونى سيكون بالضرورة أدنى من مقام الإنسان، ولا بد أن نميز إذًا بين 'كنه الفرد' و'حاله'. أما فيما يتعلق بالملائكة فيلزم التمييز بين من هم على 'هامش' الربانية أو هم 'منفعلون' ﴿ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ النحل ٥٠، والملائكة الذين يقومون بجوانب من وظائف الروح مركزيون 'فاعلون'، ويشكلون الجانب المخلوق المبدع للروح القدس وبالتالى لله عز وجل، وهى مسألة لا يمكن أن يقر بها اللاهوت على النحو المطروح، وهذه الملائكة فى الهندوسية هم الديفات Devas فى التجلى الثلاثى Trimurti. وفى هذا الشأن يقول الإسلام بالروح، وهى بودهى Budhi فى السنسكريتية، وتمثل فى ملائكة 'الملإ الأعلى' أو'كرام الملائكة' الذين لم يسجدوا لآدم عليه السلام كما سجد 'المنفعلون' الذين تعلو مقاماتهم على مقامات باقى الملائكة مجتمعين فى منظومة الكون، بموجب أن المركز دائمًا أعظم من المحيط.

وليس 'جهنميًّا أبديًّا' كما يقول اللاهوت عن هذه المسألة.

ويتحتم أن نجيب هنا على حجة ترددت كثيرًا وتلقى الضوء على العناصر الارتجاليّة المتهافتة التى تكمن فى المنظور الدينى نتيجة طبيعته التشبيهيّة، ألا وهى أنه ليس هناك علاقة بين العمل مهما كان شريرًا والعقاب الأبدى أى بين سبب محدود ونتائج لا نهائيّة، وقد انتهز الملحدون هذه المقولة ورد عليهم اللاهوت بردود واهنة، وتتضمن هذه الحجة حقيقة لا تنكر وهى أن الجنة والنار ليستا 'أبديتين' بالمعنى الكامل للكلمة[٣٥]، ولو كانت الحجة حقيقيّة فى ذاتها فليس ذلك إجحافًا بالوحى، فمن الطبيعى فى لغة الإنسان أن يقول إن عملا ما يستحق 'الثواب' أو 'العقاب' الربانى إلا أن العمل فى ذاته لا يستحق العقاب ولكن

٣٥ هذه 'الأبدية' ليست 'دواما' لا حدود له، فلا التعبير المسيحى Saecula Saecullorum ولا الكلمات العربية 'يخلد خلودا فهو خالد' تعنى الدوام، ويقول القديس توما الإكوينى «إن الجحيم تتصف بالخلود بموجب قهرها وغلبتها فحسب... فليست الجحيم إلا زمانا ينقضى...» والجنة والجحيم 'خالدان' نظرا لعصمتها النسبية عن حياتنا الأرضية، ويجدر بنا أن نشير إلى أن اللاهوت السائد ليس بمقدوره ادعاء إنشاء نظام مغلق بين النتائج والأسباب شأن الميتافيزيقا البحتة، ويتجلى بوضوح تام فى مقولات فقهية تتصف بالتشظى على أقل تقدير، ولا يكون لها مهرب إلا بالاعتماد على خفاء حكمة ربانية معصومة. وتخطر لنا فى هذا المقام نظرية تقول بأن 'الخير' هو خلق الإنسان وأن 'العدل' هو لعنته، أو هى بالأحرى فكرة 'خلود العقاب' الذى يستحقه إنسان عصى بشكل عرضى، وهو أمر يفصح عن انعدام شفقة الأبرار على الخطاة، ولا شك أن لها ما يسوغها ولكن على المستوى الميتافيزيقى فحسب وليس بالاستدلال التشبيهى. ويتبع ذلك من وجهة نظر برانية أن النظرية المقصودة لا يمكن أن تكتمل إلا بالجوانية وأن بها صدوعا لا يرأبها إلا العلم المقدس حتى لا تتسلل منها قوى الظلام، فالجوانية فحسب هى التى تلقى ضوءًا على كل التحسبات المحتملة، وتمكن من طرح الدين بشكل إيجابى، ويعنى ذلك أنها تحتكم على تفسير للدين بكامله بل لكل الأديان، فكلا البرانية والجوانية أو الشكل والمضمون نقيض 'لحكمة الجسد'.

استحقاقه ناتج عن ميل أساسى فى النفس والضمير إلى هوًى لا شفاء منه[٣٦]، ولا يعدو الإثم إلا رمًزا لليل. وبتعبير آخر لن ينجو من النار إلا من فعل كل ما بوسعه كى ينجو منها ويصبح خلود الجحيم متوقفًا على طبيعة الضال أكثر مما يتوقف على طبيعة العدل الربانى. والله جل شأنه ليس خاضعًا للزمن وعنده ثواب وعقاب جوهرى لكل كائن على حدة فى حين ترى وجهة النظر الإنسانيّة مكافأة أو قصاصًا لكل عمل عرضى بعينه. والفرد ليس إلا ما يمكن أن يكون بحسب إمكاناته، أى إنه تعبير جوهرى عن لانهائيّة القدرة، وكذلك القدرات الخاصة ليست إلا تعبيرًا عن اللانهائيّة ولا يمكن تفسيرها بالاعتبارات الأخلاقيّة.

***

ويقول التعبير الهندوسى «إن من الصعب العودة إلى تحقيق الحال الإنسانى»، ويعنى ذلك شحوب فرصة الكائن المهاجر فى العودة إلى حال مركزى على شاكلة الحال الإنسانى والبقاء فيها بعد الموت، والأرجح أن يعود إلى حال هامشيّة كحال الحيوان أو النبات أو حتى الجماد. وقد عبرت الرمزيّة الهندسيّة التى استعرناها خير تعبير حتى لو استبدلنا النقطة المنظورة بنقطة لا منظورة، ومحيط صغير بقدر

٣٦ ويرى الإسلام أن 'الكفر' عصيان 'بذات' الإنسان لا 'بصفاته' العرضية، وهناك حديث نبوى شريف عن امرأة دخلت الجنة لأنها سقت كلبا يلهث عطشا، ومن الواضح أن ذلك العمل الطيب ليس السبب الوحيد لهذه النجاة، ولكن آية الميل إلى الخير فى النفس.

الإمكان يمثل حدود رؤية الإنسان، فسوف يظل حجم النقطة متناهى الصغر بالنسبة إلى المحيط. ولنتصور نقطة مطر واحدة تسقط على حقل فى مركزه حصاة، فإن احتمال سقوطها على الحقل أكبر بشكل شاسع من سقوطها على الحصاة. ولو أننا أسقطنا هذه الصورة على مسألة المهاجرة لتمكنا من فهم جسامة التناسب 'فى العودة إلى الحال الإنسانى'، ولكن لماذا كان ذلك الحال ممثلا لله تبارك وتعالى 'على الأرض'؟ والحق أن المخلوق لا يستطيع أن يعرف الله سبحانه إلا حين يصل إلى ذلك الحال، ثم إنه يتعالى عن حال المهاجرة فى عالم العمل والجزاء سامسارا Samsara. والغاية الكافية للحال الإنسانى فى قانون الوجود دارما Dharma هو أن يكون معبرًا بين الأرض والسماء، ومن ثم 'يَعرف الله سبحانه' بدرجة أو بأخرى[٣٧]، أو هو يرتقى حتى يخرج من أسر الكون وعالم الصور[٣٨]. وفى ذلك تفسير للأخلاقيات الدينيّة كافة، والتى تحو إلى التوكيد على أهميّة

٣٧ ويعبر الهندوس عن هذه الحقيقة كما يلى 'إن طبيعة المياه تجعلها تجرى، وطبيعة النار تجعلها تحرق، وطبيعة الطيور تجعلها تطير، وطبيعة الأسماك تجعلها تسبح، فكذلك طبيعة الإنسان تجعله يعرف الحق براهما حتى ينجو من سامسارا عالم العمل والجزاء'. ونجد المعنى نفسه فى تعاليم المسيحية التى تقول 'خُلق الإنسان ليعرف الرب ويحبه ويخدمه ومن ثم يصل إلى الحياة الأبدية'.

٣٨ إن الكون الشكلى يتضمن 'المحيط الكونى' و'مركز الكون' الذى يعد الفردوس بمعناه المعتاد، وهذا التحفظ يفيد فى فهم المذاهب الجوانية التى يعنى الفردوس فيها 'حالاً ربانيًا'، ولو كنا نلجأ إلى استخدام كلمة فردوس بصيغة المفرد فليس ذلك بغرض قصر مقامات الفراديس التى تناولتها كل الأديان، ولكن لأن هذه الكلمة جُمّاع للعالم الفردوسى أو هى تصوير لله عز وجل بكل أسمائه الحسنى.

التناسل فى الزواج حتى إنها لا ترى له أهميَّة غيرها، والحق أنه تمكين لتجسد النفوس الهائمة فى حال هامشيَّة سلبيَّة تشاكل ولا تماثل الحال الحيوانيَّة والنباتيَّة والجامدة فى حياتنا الأرضيَّة حتى تدخل فى الحال المركزى القابل للتحرر، وهى حالنا حيث تفوز بخلاصها ونجاتها، وتقوم أمومة المرأة بوظيفة مقدسة باعتبارها بابًا للخلاص، ذلك لو كانت ضامنة لوسائل الخلاص لنسلها. وليس هناك تناقض فى أن الأخلاقيَّة المسيحيَّة تتطلب التناسل والعفة معًا، حتى إن العفة تأتى قبل أى أمر آخر، فلا معنى لهاتين الصفتين خارج العلاقة بالله تنزه وتعالى فالعفة طريق ربانى 'رأسى' أسرارى، والتناسل طريق اجتماعى 'أفقى' برانى أى إن الأول كيْفِىٌّ والثانى كمى بمعنى خاص. وبغض النظر عن تناقض العفة والتناسل، فالعفة مناظرة لما يشكِّل غاية وجودها فى الحال الإنسانى وليس بذاتها حين ننظر إليها بموجب الدور الروحى الفعال الذى تقوم به، حتى إنه يمكن القول بأن الحياة بلا عفة تفقد معناها، كما أن الحياة بلا تناسل سوف تفتقد من يتعين عليه أن يكون عفيفا أى مقوماتها ذاتها، ولذا وجب البحث عن منظور يصالح النقيضين. ولا مناص من أن يعى الإنسان المتناسل المتكاثر فضيلة العفة فى صيغها المتوافقة مع مثالاته، وكذلك لا مناص من أن يعى الإنسان العفيف أن عليه أن يتناسل بالصيغ المتوافقة مع وظائفه الحيويَّة، أى إن المتزوج لا بدَّ أن يعفَّ عن كل النساء باستثناء من أباحها الشرع منهن، كما أن عليه أيضًا أن

يكون عفيفًا مع زوجته، ثم عليه أخيرًا أن يكون عفيفًا مع نفسه التى هى أنثويَّة بالنسبة إلى روحه. أما عمَّن أخذ عهدًا بالعفة فيتعين عليه أن يتناسل أيضًا ولكن على المستوى الروحى لا الجسدى، وأن يقوم على تعليم الحقائق الروحيَّة والبركة الربانيَّة من ناحية، ومن ناحية أخرى يشعُّ بمذاق القداسة على من حوله. وما أسلفنا قوله يعنى أن العفاف على نهج حكمة الجسد ليس مطلبًا رأسيًّا فهو لا يعدو ميلا بشريًّا مُحَتَّمًا، أما العفاف الروحى فلا يشكل منه العفاف الجسدى سوى ركيزة واحدة بين ركائز أخرى، وهو مطلب محتوم وبدونه لا خلاص ولا نجاة من عالم الصور. إلا أن ذلك العفاف الروحى قد يتخذ تسميات عدة ومسارات روحيَّة شتى، فيصبح فى الإسلام 'فقرًا' حتى يصبح جمع 'التكاثر' و'العفة' من الممكنات هنا والآن حتى على مستوى الجسد.

ولنعد إلى مسألة الحال الإنسانى بعد ذلك الاستطراد واحتمالاتها فى الحياة الدنيا والعوالم الأخرى المشاكلة لها، وما تطرحه من إمكانات التحرر من الدورة الكونيَّة التى لا تفرغ، وضرورة أن يحتكم الإنسان على حريَّة متميزة[٣٩] فى طبيعته ذاتها وهى التى ترفع الإنسان عن كل

٣٩ من نافلة القول أن الحيوانات والكائنات الأدنى تعكس بوجودها تلك الحرية الربانية، وهى لذلك حرة جوهريًّا، أو هى كذلك فى منظور معين على الأقل، ألا وهو المشاركة بالتعبير عن حرية الله تعالى، ولكن مشاركتها محدودة وغير مباشرة بخلاف حرية الإنسان، ولذلك يصبح مشروعا تماما أن يُقدم الإنسان على إنكار الحرية على الحيوانات، كما أن من المشروع أن ينكر الله تعالى الحرية على الإنسان.

ما عداه من كائنات سلبيّة الوجود كالحيوانات، ولكنها أيضًا تلك الحريَّة التي تسمح للإنسان ألا ينتبه لقانون وجوده المبنى فى عقله المُلهَم، أو لنقل لمعنى حياته وغايتها وبحيث يصير بشرًا عرضيًّا كما لو كان وجوده مجرد صدفة وليس لغاية جوهرية[٤٠] ويا لتناقض الأمور المأساوى[٤١].

وينبنى على طرحنا أن غاية الوجود فى جميع أشكال الوحى تقول بأن على الإنسان أن يحقق غاية وجوده على أكمل وجه ممكن، ونعنى بذلك أن على الدين أن يتوجه إلى أنواع القدرات والميول كافة وحتى إلى أكثرها تواضعًا، ووسيلته إلى ذلك هى اللغة الروحيَّة التى قد تختلف باختلاف البلاد والعباد، إلا أنها تتفق فى مراميها الأصوليّة وتطرح إجابة عن الأسئلة كافة عن تعريف 'الإنسان' بوسائل تحقيق غاية وجوده، وكمال الفضائل هو 'أن يصبح الإنسان ربانيًّا'[٤٢] حتى لأولئك الذين كانوا أناسًا رغمًا عنهم، ولن نصبح

٤٠ هذا ما تعبر عنه الهندوسية رمزيًّا بالقول بأن الإنسان الذى لا يخلص لغاية وجوده ذاتها أى الدارما ليس إلا شودرا أو حتى ملعون Out Cast وليس مولودا مرتين 'دفيجا Dvija' ولا سالكًا فى الطريق. ومغزى التعميد فى المسيحية هو إدماج البشر العرضى بالإنسان الجوهرى، وبمعنى أنها تضفى على الإنسان افتراضية الحال الفردوسى الأولانى. وقد نشأ مفهوم الطبقات على ميراث نفسى حتى فى وجود استثناءات تثبت القاعدة فى الكون بأكمله، وتحسب الهندوسية تماما لهذا الاحتمال حيث لن يخطر لأحد أن يسأل درويشا هائما 'باريفراجاكا Parivrajaka' عن الطبقة التى منها أتى، فالفوارق الإنسانية تمحى بالقداسة، وكذلك الفوارق الاجتماعية التى تناظرها أو هى فوق اجتماعية على الحقيقة.

٤١ نحن نستخدم الكلمة بمعنى نسبى وعرضى تمامًا حتى نعبر عن مسألة غياب الجوهرية فحسب.

٤٢ يقول القديس كيرلس السكندرى «عندما أصبح الرب إنسانيًّا تعين على الإنسان أن

إنسانيين بمجرد المآل المحتوم إلى الله تبارك وتعالى ولكن بالرغبة فى العودة إليه عز شأنه[٤٣].

يصير ربانيًّا»، وتقول الحكمة الهندوسية «إن على الإنسان أن يكون ما هو حق».

٤٣ تحاول المادية تجاهل تلك الحقائق بأى ثمن سواء أكان ذلك بمنطق الأمور وكانت نتيجتها 'المساواة'، أم بكل ما يناقض طبيعة التنوع الإنسانى. والحق أننا متساوون فى احتياجاتنا المادية وفى الخضوع لقوانين الطبيعة، ولا علاقة لذلك بنوعية الإنسان وهى غاية وجودنا أو بتعبير آخر هى ما يميزنا عن الحيوان. وهكذا اختزلت المادية الإنسان إلى حيوان، وحتى إلى أحط مرتبة منه، وذلك يفسر حقد الماديين على كل ما تعالى عن الدنيوية والروحانية، فالإنسان ليس حيوانا بموجب روحه، وإنكار الروحانى إنكار للإنسانى، ويصبح الفارق تعسفيًّا بين الإنسان والحيوان شأن كل طغيان من أى نوع كان، ويعنى ذلك التنازل أن يفقد الإنسان حقوقه كافة على حياة الحيوان، حيث إن الأخير له الحقوق ذاتها التى للأول بموجب تساوى احتياجاتها المادية، وربما أمكن ذكر حق القوة فى هذا الصدد ولن يكون فى ذلك مجال للتساوى، إضافة إلى أن الإنسان سوف يلجأ إلى القوة فى التعامل مع أخيه الإنسان. وأخيرا هناك أمر واحد لم يحسب له الماديون، ألا وهو أن الإنسان الطبيعى يعانى من وجوده الجسدانى والإحساس بالعار الذى ينتاب وجوده النفسى ليجعله يشعر بالغربة والاحتباس فى المادة، وقد تكون 'التحولات' ممكنة بموجب الجمال الإنسانى ولكن لا سبيل إلى تغيير القوانين الصارمة للوجود الإنسانى.

الْجُزْءُ الثَّانِى

مَسَائِلُ إِنْسانِيَّة وَكَوْنِيَّة

التعقل المُلهَم والمدنيَّة الحديثة

إن التعقل المُلهَم Intellectuality 'منضبط' وكافٍ بمقدار ما يمكن أن تجسد الصورةُ حقيقةَ ما تُصوره، أو يجسد الانعكاس حقيقة ما يَعكسه، وهو مستقلٌّ تمامًا عما يسمونه 'العلم المنضبط Exact Science' حتى إنه يصبح مرادفًا للأفكار التى تنحو إلى النقيض من ذلك العلم. وترسم 'الأغاليط العلموية' Scientific Errors' التى تمخضت عن ذاتيَّة جمعيَّة صورة رمزيَّة كافية مثل صورة 'الجنس البشرى' الذى يعيش تحت الشمس، وتتصور أنها بلغت بذلك مقام 'الوقائع Facts' التى تظل مستقلة عن الحقائق البسيطة Truths، والتى توجد الوقائع فيها كعرض حادث، وتظل تجارب ذاتيَّة شأن المثل الذى ضربناه. ومن ثم كان من حق الإنسان أن يدَّعى أن الأرض مسطحة حيث إنها كذلك تجريبيًا ثم إن معرفة أنها مكورة لا نفع له منها، إذ إن تلك الرمزيَّة لا تضيف شيئا إلى رمزيَّة آيات الوجود، وتستبدل رمزيَّة النظريَّة التى هى أدنى برمزيَّة الوجود الذى هو خير، فتحطمه بلا فائدة سوى احتلال مقام الحقائق المشاكلة، فى حين تنحو على النقيض من التعقل المُلهَم. ولا قيمة لما يسمى معرفة الوقائع من أجل ذاتها فحسب، بصرف النظر عن التطبيقات العمليَّة محدودة النفع، وبتعبير آخر إما أن على المرء أن ينطلق من الحق المطلق، وفى هذه الحالة لن تهم الوقائع، أو أن ينطلق من الوقائع فيظل جاهلا على كل

حال. وإلى جانب ذلك علينا أن نكرر أن تحطيم الرمزيّة المباشرة لوقائع الوجود مثل 'إلغاء' فكرة انبساط الأرض أو دوران الشمس تجر عواقب وخيمة على الحضارات التراثيّة التى تحل فيها، وذلك أمر واضح فى اجتياح الحضارة الغربيّة للعالم.

ويقودنا السياق إلى ذكر أمور تتعلق بما يدعى 'القيم' التى تعيش عليها الحضارات أو بالحرى تموت عليها. وهو موضوع يبدو للوهلة الأولى شاحب الصلة بموضوع كتابنا، ولكن حيث إننا نعيش فى هذه الحضارة وليس هناك وقائع تخرج عن نطاق الحقيقة الكليّة فلن يكون من التزيد أن نتوقف هنيهة عند العوارض المذكورة، والتى لا مهرب منها لكل من عاش زماننا. وحتى نضع السؤال فى موضعه الصحيح فلا بد من أن نبدأ بالتعريف التالى، إن ما يشكل جوهر الحضارة التراثيّة كما تُرى من حيث وجودها الإنسانى والاجتماعى والتاريخى هو القيام على تحقيق توازن مرهف، وبالتالى تحقيق سكينة وسلام واقعى عميق فى مستوى وجودها بالاتساق مع الموارد، والتضحية بالاستثناء من أجل القاعدة وبالثانوى من أجل الجوهرى. وقد جاءت الحضارة الحديثة على العكس من ذلك، لا تحسب لما يمكن وما لا يمكن، وتستبدل أمانى إنسانيّة قاصرة بمبادئ معصومة وهو أمر لا يغير من طبائع الأمور أى قوانين الكون التى تحكمنا، ثم إنه لا يهم سواء اعتمدت على 'مثاليّة Idealism' أو 'واقعيّة Realism'، إذ إن الأولى ستظل فوق قدرات السواد

الأعظم من البشر، وستبقى الثانية بكاملها فيما دونهم أى مُثل Ideals تجرى عكس اتجاه الوجود الحقيقى، ولا يمكن أن تكون غير ذلك، فالمثُل كافة ليست إلا رغبات وأمانى لا تعقلاً مُلهَمًا. وكان ذلك الرفض للمبادئ الطبيعيّة نتاجًا حتميًا لإنكار التراث، وهو فحسب ما يمكن أن يبنى قوامًا إنسانيًا متسقًا مع موارده، وبمجرد أن ينكسر ذلك القوام الضرورى للتوازن والسلام تعيث الأمانى والتطلعات الفرديّة مهما كان من بطلانها كى تطلق أحكامًا على الإنسان والعالم والكون بشكل 'مثالى'. وليس من الصعب أن نلاحظ فى الحضارات القديمة صورًا من الأخطاء والحيف والتزيد، وقد جاء فى الإنجيل «ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله» ، والحق أن من الصعوبة أن نرى كيف كان يمكن تجنب ذلك الشقاء واقعيًا أى 'حقيقيًا' لا 'قياسيًا'. وقد لا يُلام المحدثون على ملاحظتهم 'ضعف' الحضارات التراثيّة و'جمودها' فلا لوم على ملاحظة أمور واضحة للعيان، بل يلامون على عزو ذلك التدهور إلى الحضارات ذاتها. وكان أولى بالعالم الحديث قبل أن يكون له الحق فى إصدار أحكامٍ على هذا المنوال أن يكون عنده قيم تشكل قواعد للحضارات الطبيعيّة وعليه أن يبرهن كيف يمكن لعقل الإنسان أن يركز فى الوقت الواحد على مجالات بينة الاختلاف والتفرق، أو كيف يتأتى لحضارة أن تصالح عمليًا بين ثمار الحداثة التى لا تعدو جهودًا عنيفة شكلتها عبادة الأشياء الأرضيّة وبين الروح المتأملة، أى الروح التى قد تباعدت

عن تلك الأشياء ذاتها، إذ إنها قد توجهت نحو الحقائق السرمديَّة. والمسألة برمتها لا تزيد على البدائل التالية فإما أن يكون العالم الحديث قد توصل إلى قيم روحيَّة لمعايرة الحضارات الطبيعيَّة، وعندئذٍ يستطيع أن يقدم بنفسه مثالا على بعض منجزاته الروحيَّة على الأقل مما قد يفيد الفرد بمزايا حقيقيَّة، أو أن يكون خاوى الوفاض من تلك القيم، وخِلْوًا مما يمكن أن يجعل الحياة جديرة بأن تُعاش وإلا اختزلت كل منجزاته إلى عدم، فليس هناك معيار مشترك بين مصير الإنسان النهائى ورغد العيش الزائل الذى يحققه العالم الحديث بشكل مؤقت فحسب وبطرق لا أمان لها. ويرى الإنسان الواعى بهذه الأمور أن التقدم العلمى على سبيل المثال لا قيمة له، ما لم يكن ثمارًا لحضارة ألهمتها الحقائق الروحيَّة وتوجهت إليها، وشريطة ألا يكون ذلك التقدم عُرْضة للفساد على يد 'تقدم' من نوع آخر يتوجه إلى إعدام 'فوائده'، وألا تجتاحه كارثة فى سياق بناء 'عالم جديد' وهدم عالم قديم لن يمكن فيه التحسب لكل النتائج، ولذا كان كل تقدم قد لا يبارَى فى حد ذاته حين يُنظر إليه على حدة يسير قدمًا بقدم مع بعثرة القيم الحقيقيَّة للوجود ونسيانها أولا، وثانيًا مع زخم قيم سلبيَّة تعمل على تصفية القيم الإيجابيَّة وتخلفها، وثالثًا مع الكوارث التى تتمخض عن رد الفعل الكونى إزاء محاولة تجاوز حدود الإمكان فى مسعاها التقنى، ويتضح أن التقدم المذكور لا يمكن أن يُعد معيارًا للامتياز فى الحضارات التى قد تتبناه.

وفى جميع الأحوال فإن المعيار الوحيد الحاسم 'للتقدم' المزعوم كامن فى استحالة تحققه دون أن نضحى بالأمر الوحيد الضرورى الذى يجعل للحياة معنى.

وعلى وجه التدقيق هناك احتمالان فحسب، إما أن تكون حضارة روحيَّة متكاملة بما يعتورها من خرافات وتجاوزات وتشطٍّ، وإما حضارة ماديَّة تقدميَّة بما يميزها بشكل مؤقت من مصالح دنيويَّة معينة، وانتفاء ما يشكل غاية للوجود الإنسانى. ويثبت التاريخ انعدام احتمال ثالث، وكل ما عدا ذلك أباطيل وأسمار.

بَيْنَ الشَّرْقِ وَالْغَرْب

يقال إن التيارات الرئيسة التى تميز الغرب الحديث هى العقلانية والماديَّة والانفعاليّة، وقد أدت الأولى إلى التسليم بأن العقل الاستدلالى هو مصدر كل المعارف، وأدت الثانية إلى التسليم بأن المادة هى التى تضفى معنىً على الحياة، أما عن الانفعالية فلا يكاد المرء يجد ما يصلح لوصفها إلا النفسانيّة، إضافة إلى حقيقة أنه لا يصح أن نخلط بين انفعال بعينه وبين الانفعال بما هو، ولا نحن نرغب فى التهوين من عيوب الشرق بتعظيم عيوب الغرب، وأما الروحى والعقلى المُلهَم فقد جرى اختزالهما إلى النفسانيات، واتخذا بذلك مقامًا أسفل من المقام الإنسانى، والعجب أن من قال بذلك بعض العقلانيين.

ومن المهم أن نفهم أن 'الوضعيّة العقلانية Positivism' للغرب لا تستثنى حضور عنصر ينتمى إلى العقل الاستدلالى، وهى عادة الاعتماد على العقل فى كل ما يُعد الاعتماد عليه طبيعيًّا، وهم بذلك يتجهون إلى الاعتبار فى طبائع الأشياء أكثر من انصياعهم لردود الفعل المبنيّة على العادة، وإذا كان الغربى يتصف بعادة 'التفكير لنفسه' سواء أصاب أم أخطأ، وسواء أكان 'مفكرًا حرًّا' أم لم يكن، فإن ذلك راجع إلى أسباب بعيدة الغور، حيث عبَّر العقل الغربى عن ذاته من خلال أفلاطون وأرسطوطاليس قبل أن يقع تحت

نفوذ التوكليّة fideism المسيحيّة، إلا أنه بالرغم من ذلك لم يستطع الاستغناء عن الرجوع إلى فلاسفة اليونان، وأيًّا ما كان الأمر فلو أن الغرب فى النهاية قد احتاج من الدين المسيحى إلى جوانبه الخلاصيّة والدراميّة فذلك لأن الأوروبى النمطى هو من نوع نشيط مغامر، وليس متأملا مثل الهندوسى، إلا أن العرق 'الآرى' كان لا بدَّ أن يدسَّ ليطفو على السطح مرة أخرى حيث أنتج النهضة والعقلانيّة الحديثة، ولا شك أن المسيحيّة تطرح عناصر من الجوانيّة التى تجعلها تتسق مع القرائح الإثنية كافة، وسواء أكانت شماليّة أو متوسطيّة.

ولنُشِر هنا إلى تشابه عجيب بين المسيحيّة والبوذية فقد كانت الأولى بطبيعتها رسالة من الساميين إلى العالم 'الآرى'، وكانت الأخرى بطبيعتها أيضًا رسالة هندوسية إلى الشرق الأقصى.

***

ويشعر التراثيون بالضغينة نحو كوبرنيكوس وجاليليو لتدميرهم صورة العالم التوراتى والبطلمى، والتى كانت نسيجًا روحانيًّا كافيًا للرمزيَّة الكونيّة، إلا أنهم قد نسوا أن الإنسان لا يمكن منعه من الاكتشاف، وأنه لا يستطيع أن يأنف من استنباط النتائج المعقولة من ذلك الاكتشاف بمجرد ظهوره.

ومن الواضح أن مظهر الشمس التى تشرق من الشرق وتغرب فى الغرب ليس وليدا للصدفة، فهو من طبيعة الأشياء، ويتيح للإنسان

ما يحتاج إليه، فالتركيب الموضوعى للكون ليس إلا آليات لرمزيَّة الحقائق كما قدرتها العناية الربانيَّة من أجل الإنسان، وجاءت لذلك متناسبة مع متطلبات طبيعته، وتحتفظ الحقيقة الفيزيائيَّة بالضرورة بكل حقوقها التى تعنى أنها رمزيَّة بدورها، إلا أن التراثيَّة هى صاحبة الكلمة الأخيرة، فلا يكفى أولا أن يستوعب المرء الحقيقة الموضوعيَّة ولكن عليه أن يهضمها، ثانيًا أن العلوم التى تدعى 'منضبطة' تفتقر إلى أمر خطير ألا وهو المعرفة الميتافيزيقيَّة، وبدونها لا يمكن تمثُّل حقائق معينة لا يهضمها الإنسان 'البدائى'، وتستحيل إلى عوامل عدم اتزان وانحطاط كما يثبت من الموقف الإيكولوجى والثقافى لعالم اليوم، ونحن لا نقتصر هنا على الفلك والطبيعة فحسب ولكننا نقصد كل العلوم بما فيها الطب، فلم يعد المرء يدرى إلى أين يصير فى متاهاتها.

لقد كان هناك شىء من الحكمة فى 'الحقيقة المزدوجة' فى العصور الوسطى، أى الحقيقة اللاهوتيَّة والحقيقة العقلانيَّة، ففيها 'الرمز' وفيها 'الواقع'، ورمز مفهوم هو أكثر قيمة بما لا يقاس من واقع غير مفهوم، فالسماء ترى أن 'الحقيقى' هو ما يفتح الأبواب إلى الحقيقة فى تعاليها وبطونها، فمظهر الشمس البازغة يتميز بشىء مقدس، إذ تعكس سر الوحى، والرمز الطبيعى ليس مجرد صورة ولكنه جانب ملموس مما يرمز إليه، وتبدو الشمس بهذا المعنى كما لو كانت تقول لنا «ها قد جاءكم الملك Adveniat Regnum Tuum».

والتأرجح الذى يحدث بين الرمزيَّة و'الحقيقة الموضوعية' يجعل المرء يفكر فى التأرجح بين الشرق والغرب، أو بمعنى معين بين 'الإيمان' و'العقل'، أو بين التراث والعقلانيَّة الماديَّة، وقد تحتاج هذه المسألة إلى أنواع التوصيف والتصحيح كافة، قليل منها على مستوى المبادئ، وكثير منها على مستوى وقائع الحياة الإنسانيَّة.

***

وقد كان للانفعاليَّة التوكليَّة التى اختلطت بالفريسيَّة المكثَّفة 'للكتَبة' فى الهند وفى الشرق بأجمعه تأثير أدى إلى اعتياديَّة جانبت العقل، ولا صلة لها بالسكينة التى تميز العقل المُلهَم، ولكنها توازنت بالحريَّة شبه المحدودة أو لنقل 'الضرورية' عند اليوجيين وتلامذتهم، ويلتقى المرء بهذا النوع من التعويض فى كل الأديان بدرجة أو بأخرى، وهو أكثر ظهورًا فى عالم التصوف.

وقد ينبهر الغربى لدى تماسه مع الحضارات التراثيَّة بجوانب من الجمال والعظمة فى الناس وفنونهم، ولكنه أيضًا قد يندهش بدرجة مؤلمة جرَّاء الاعتياديَّة التى لا تستنكف عن العبثيَّة، وقد تكون قسوة لا مسوغ لها، ونحن لا نعنى بتلك الكلمة القسوة التأديبيَّة التى تتفشى فى كل مكان ولا نعنى بها سوء أعمال الطغاة المجانين بما فيهم طغاة القرن العشرين، ولكنا نعنى الهمجيَّة العفويَّة التى تخللت عاداتهم، وقد يلام بعض الغربيين على عدم فهمهم للقيم الجوهريَّة العميقة لتلك الحضارات، ولكنهم لا يمكن أن يلاموا لردود فعلهم المعقولة حيال اللامعقول.

وقد يحدث أن يسمح الشرقيون لأنفسهم بالوقوع فى إغراء العالم الغربى، وليس ذلك نتيجة لأن سموم الحداثة معدية، ولكن لأنهم يكتشفون فى هذا العالم قيمًا نفسيّة وأخلاقيّة لم يتعودوا عليها، وتقودهم إلى التهوين من شأن أرض أسلافهم، ويرغبون فى أن يصلحوها من مستوًى لا ينصلح منه شىء بالتغيير، ويأخذون عقلانيّة الغربيين الدنيويَّة التى تميز بكفاءة على مستواها على أنه تميز غير مشروط لأنها لم تتلوث بالاعتياديَّة التى تُعَقِّد العالم الشرقى وتحطُّ من قدره، إلا أن تلك العقلانية لا تعمل إلا فى إطار المعرفة الميتافيزيقية التى هى سبب وجود الذكاء.

إن إمكانيَّة أن يقع الشرقى فى إغراء الغرب ليس من جراء التميز المادى بقدر ما هو نتيجة العقلانية الهادئة الطبيعيَّة التى يتحلى بها الرجل الغربى وهى ظاهرة أكثر شيوعًا عند الشرقيين من الجنس الأبيض عنها عند الجنس الأصفر[٤٤]، وبفرض أن إنسان الشرق الأقصى عقلانى بشكل طبيعى وهو بالتالى متحصن من الاعتياديَّة الانفعالية فى بعض النواحى، ويستطيع أن يلوم الشرقى الجنس الأبيض لأنه 'مربوط بالأرض Down to earth'، فى حين أن الأبيض من ناحيته يستطيع لومه لأنه 'حالم'، وهى طريقة رمزيَّة وتقريبيَّة للتعبير عن اختلافات النفسيَّة العنصريَّة لو اقتصرنا على أقل معانيها، ولا تطرأ

٤٤ الكاتب شأن كل الأوروبيين يعنى بكلمة Orientals كل شعوب آسيا وليس الجنس الأصفر فحسب.

هنا مسألة الامتياز أو الانحطاط، وعلى المرء أن يبحث بلا جدوى عن حل بسيط وفعال في الوقت ذاته، وليكن ذلك ما يكون، ولكن حين نتكلم عن الجنس الأصفر فنحن نقصد الصينيين واليابانيين ودون أن نستثنى الشعوب المشابهة لهما مثل الكوريين، ولا شك أن حال السياميين والملاويين يختلف عن حالهم خاصة وأنهم أقرب إما إلى الهندوسية أو إلى الإسلام.

ولنعد إلى جذور المسألة، فيمكننا القول بأن الغرب الحديث 'منحرف' وأن الشرق التراثى 'متدهور'، إلا أن الرجل الغربى يتصف بصفات إيجابيّة بسبب الطرق الخاطئة المتبعة فى مناخه أو بالرغم منها، أما الرجل الشرقى فهو يتوسل بكنوز تراثه رغم انحطاط عالمه، ويمكن القول أيضًا بأن الغربى يتحلى بالمعقوليّة بشكل نسبى بالطبع على مستوى العوارض، إلا أنه ينسى ما هو جوهرى، والشرقى غير عقلانى بدرجة أو بأخرى وهو واقع فى قهر المطلق، أو بشكل آخر فالأول ينظر إلى آليّة الأشياء، والآخر ينظر إلى الإرادة الربانيّة فيها، وأيًّا ما كان الأمر فلنتذكر أن الإنسان ولد حرًّا، حتى لا نقع فى تصورات تخطيطيّة متعجلة وغير واقعيّة، وكاتب هذه السطور أوروبى اعتنق الميتافيزيقا منذ مراهقته وكان بها سعيدًا، ودون أن يشعر فى نفسه بميراث 'غربى' يتعارض مع متطلبات رسالته، 'وبالناس المحبة وعلى الأرض السلام Et Pax Hominibs Bonae Voluntatis'.

✲✲✲

ولو كان الشرقى هو الإنسان المتميز كما يتصور البعض بفضل تراثيته، فلم يكن لينكب على تحديث نفسه بحماس زائد، ولو كان الرجل الغربى من واقع حداثته رجلا عليه أن يتعلم تعلمًا كاملا فلن يثير اهتمامه فن الشرق ولا روحانيته، ولكنه غالبًا سيتحلى بالتمييز والحساسية اللتين تميزان المثقفين المعتدلين الذين يميلون إلى التعلم، والمشكلة أو الحل ليست إصلاح الغرب بالشرق ولكنها إصلاح العالم كله بالحقيقة بما هى، وليس ذلك فى الإمكان بدون عون من الله جل وعلا، والتى لا بدَّ أن نسهم فيها فى مستوانا، إذ إن السماء تعين من يعين نفسه.

وهناك أحوال عامة لا يصح أن تفلت من انتباهنا وهى أننا نعيش فى 'العصر الحديدى المظلم كالى يوجا'، أو حتى فى نهايته وقد أصابنا العار الذى تنبأت به المذاهب التراثيَّة كافة، وهذه الفترة تؤثر على الإنسانيَّة بمجملها، حتى لم يعد هناك مسوغ لافتراض أن الانحطاط إنما يشكل جانبًا واحدًا طرفه الآخر هو الكمال فحسب.

ولكن حتى لو لم يتضمن العصر الحديدى الشرق فلا مناص أمامنا من ملاحظة أنه ليس وحدة واحدة، أى إنه مكون من عوالم مختلفات، ويطفو التساؤل إذن أى شرق منها ذلك الذى سوف يعين الغرب فيعلِّمه ويخلِّصه؟ ونحن نشير هنا إلى رأى كَثُرَ الاعتراض عليه، وهو بعيد تمامًا عن خدمة الغاية المقدسة للحكمة الخالدة.

***

وفيما يتعلق بمسألة العقلانية الغربيّة المذكورة سابقًا فلا بد من اتخاذ ما يلى فى الحسبان 'فالعقل النقدى' إذا كان لنا أن نعبر عنه بهذا المصطلح قد تطور فى عالم يتعرض فيه كل شىء للمساءلة، ويُجْبَر فيه الذكاء دائمًا على اتخاذ موقف الدفاع، حيث كان الشرق قادرًا على أن يَغُطَّ فى ظلال المقدسات والاعتياديات فى أمان كون دينى بلا تصدعات.

أما فى الغرب فإن الأنظمة الفكريَّة المناظرة هى 'علم الأديان' و'النقد النصى' فهما يستفيدان من ظروف مخففة فى وجود البراهين النصيَّة التى لا تدحض، وأيًّا ما كانت الأخطاء التى وقعت فيها تلك الأنظمة، فإن بعض فرضياتها قد تكون صحيحة بالرغم من خطإ السياق الذى وردت فيه.

***

ونحن باختصار نرفض العقلانية، لا من باب نقدها الذى يمكن أن يكون معقولا للأديان المؤنسنة، ولكن بناءً على إنكارها صميم ظاهرة الدين، وهو إنكار يعنى بالضرورة إنكار بصيرة التعقل المُلهَم، ومن ثم نفى الحضور الربانى الباطن الذى هو العقل المُلهَم، والخطأ الأساسى للعقلانيَّة المنظوميَّة هو أنها تضع العقلانيَّة المحكوم عليها بالخطإ وهو أدنى موضع التعقل المُلهَم المعصوم منه وهو خير، وبالمناسبة، من الخطإ أن نعزو تلك الأيديولوجيَّة إلى عظماء

اليونانيين، كما لو كانت ملكة العقلانيّة المحدودة هى الذكاء كله لا كذب، أو حتى إنها الذكاء الوحيد الممكن.

***

ويجدر بنا ذكر مسألة 'الثيوزوفية' القديمة فى مقام ردود الأفعال ضد العقلانيّة، أو بالحرى ضد أطر العقل الفيثاغورى، والتى نادرًا ما تجلت، ولكنها تجلت بأصالة حتى القرن التاسع عشر، إذ صالحت فيه بين 'الإيمان' و'المعرفة'، وبرد فعلها ضد العقلانيّة الشيطانيّة التى تحولت عن وظائفها الطبيعيّة.

ونرى فى مقام عكسى تمامًا انتحار العقل أو هو 'جوانيّة البلاهة' وهى الوجوديّة بكل أشكالها، فليست إلا العجز عن التفكير القويم فى الفلسفة، وكان على العقلانية الوضعيّة والديموقراطيّة أن تنتهى إلى تلك النهاية.

***

لقد امتلك الغرب المعرفة التى أطلق عليها 'الفلسفة' من فيثاغورث وأفلاطون وأرسطوطاليس وأفلوطين، وإذا كان الغرب فى نهاية المطاف قد احتاج إلى المسيحيّة فذلك لأنه لم يعرف شيئًا عن منظور المحبة إلا من خلال الأسراريات، واحتاج إلى دين يقدم المحبة فى شكل يناسب مزاج الغرب، ولنتذكر أن عقلانيّة القدماء كانت تفتقر إلى الإحسان بشكل مخلٍّ، وأن العقلانية التى نعرفها ونقرها فى يومنا هذا هى عقلانيّة مسيحيّة تشيع حتى بين المكذبين بالدين.

***

وتقدم لنا الهند فى الفيدانتا الشيفيّة والشانكاريّة قمة الفلسفة الخالدة، ولها أيضًا طريق للمحبة يسمى البهاكتيّة الفيشنويّة والكريشنوية حتى لا يحتاجوا إلى رسالة دينيّة تأتى إليهم من الخارج كما حدث فى أوروبا، ولنضف إلى ذلك أن العبقريّة الهندوسية والعبقريّة الروحيّة عمومًا لها قطبان هما التميز والتأمل، والأخير منهما هو طريق المحبة الذى يسود عند غالبيّة القوم، وهو بديهيّة عند البهاكتا، فى حين أن 'التمييز' الذى بلغ المنتهى بالوعى بالذات العليّة قد ازدهر عند الجنانا، وهو طريق المعرفة.

***

أما فيما يتصل بالوجود المشترك 'للإيمان' و'العقل reason '، فإن الإسلام يقدمهما فى صيغة دينيّة جوانيّة كتوازن بين قطبين، وهذا هو سبب وجوده بمعنى معين، وهو يعنى الانفتاح الميتافيزيقى أمام 'العارف بالله'.

تَنَاقُضُ التَّعْبِيرِ الرُّوحِيِّ

حين تُطبَّق فكرة الجدل على المجال الروحى فإنها تتسع لتتجاوز حدود فن الخطاب، ذلك أن مسألة التعبير الروحى بكاملها تُطرح للجدل، وقبل أن نتعلم كيف نجادل علينا أولا أن نتعلم كيف نعبر عن أنفسنا، فالجدل فى الروحانيات هو القدرة على التحدث بلغة إنسانيَّة عن الحقائق وإن كانت متجاوزة لعقل الإنسان، فهى متجاوزة بالضرورة لحدود خبراته اليوميَّة ونفسيته المعتادة. وبتعبير آخر إن الجدل ليس مسألة منطق فحسب ولكنه أيضًا بحث عن أنسب الكلمات للتعبير، ولكل منها قواعد أساسيَّة وخبرات ضروريَّة. فقد يتمتع امرؤ برؤية روحيَّة شاسعة دون أن يكون قادرًا على التعبير عن نفسه شكلا وموضوعًا حتى لو كان ذلك ناتجًا عن تمسكه بعادات بيئته العقليَّة، ويجبرنا الحذر على التحسب لهذه الأمور حين نتعامل مع حكيم قليل الخبرة بالجدل شريطة أن نتأكد من أصالة حكمته. وعلى كل حال فإن ميتافيزيقا التراث هى التعبير العقلى عن معرفته البصيرية المُلهَمة التى غالبًا ما تقبل الترقيع اللاهوتى، فى حين تبرهن بطرق أخرى على أن معرفتها لا تقتصر على ذلك الوجه فحسب.

وتطرح الأديان الإبراهيميَّة نفسها بصفتها عطايا من السماء فى برهة تاريخيَّة معينة، وكان عليها أن تتوسل بالعوامل الإراديَّة والانفعاليَّة حتى تتمكن من تخلل شعوب بأكملها، وليس لذلك علاقة بالتعقل

المُلهَم ولا بالجدل المحكم. وقد احتاج التوحيديون إلى الهلينيّة في نهاية الأمر كي يتعلموا منها كيفيّة التعبير عن مقاصدهم، وكي ينشروا التعقل المُلهَم ذاته بالوسائل الأسهل في التعبير عن الرمزيّة والاختزاليّة التي تلجأ إليها المتون المقدسة.

***

وإذا كانت صيغ التعبير العقليّة التي نصادفها عند بعض الأولياء مخيبة للأمل، فإن ذلك راجع إما إلى قصور ذهني أو مذهبي[٤٥]، وربما نتج عن قصور المهارة الجدليّة، ويكون من قبيل عدم كفاءة الأدوات فحسب، وهناك احتمال ثالث يجدر اعتباره وهو المقصد الأخلاقي، أو على وجه الدقة هو دور الولي في إعادة الاتزان إلى الجماعة، فالولي يعيش بين متدينين هو جزء منهم، ويمارس هؤلاء المتدينون جذبًا إلى أسفل حسب قوانين الكون والدورات في التثاقل والتخثر بحيث يؤدي بالدين إلى التحلل نتيجة تراخي السند الجمعي، ويتوازى ذلك مع ظهور قادة يتبعون أهواءهم وطموحاتهم فيضيفون إلى التراخي قلقًا مظهريًّا مُفتِّتًا، وكلتا الرذيلتين جزء لا يتجزَّأ من الآخر يُعين على تخثره وتصلبه. ولا بد من فهم أخلاقيّة الأولياء في سياق ذلك الحتف المحتوم من منظور الحق فحسب، فكل ما فيه يبدو وقد اعتراه التزيد والخسة، إلا أنه يصبح من المفيد

٤٥ القصور المذهبي لا يعني دائمًا قصورا عقليًّا يناظره، إذ يمكن أن يحدث في مستوى الفصاحة الذهنية لا على مستوى العقل الصرف.

حيال الواقع الإنسانى الملموس احتمال تغير ذلك المسار بقوة عكسيَّة لتعيد التوازن بشكل ربما كان خشنًا إلا أنه إيجابى.

لقد كانت رسالة معظم الأولياء والقديسين ضرب مثال طيب بشكل يزيد على الحد، وهى وظيفة تتسم بالتضحية لا مراء، إلا أن المبالغة التى تصل إلى حد العبث تؤدى بهم إلى حمل خطايا الجماعة بكاملها. ومن المؤسف حقًّا أنه غالبًا ما تطرح تلك الوظيفة الروحانيَّة تحت نفوذ تحيز يُشِّوه مظهرها، ومن المؤسف أيضًا على مستوًى آخر أن الجدل الميتافيزيقى قد يسقط فى الاعتماد على جبائر لاهوتيَّة، فيلتحق بالمشبهة من النشطاء والانفعاليين، وهم إفرازات محتومة للضغوط المذهبيَّة.

***

ومن المعلوم أن الأديان تستهين بالذكاء وتُصِرُّ على الإيمان والفضيلة وصالح الأعمال، وليس هذا بمستغرب، فكل مَن له نفس خالدة عليه أن يعمل على نجاتها وخلاصها، عاقلا كان أم أحمق، كما أن الذكى قد لا ينجو بذكائه. والذكاء لا قيمة له إذا لم يكن مضمونه الحقائق الأصوليّة المخَلِّصَة، كما لا بدَّ أن يتوازن مع الفضيلة والإيمان، فهو لا يتسق مع طبيعته وغايته إلا بالاهتداء بهما. والإيمان هو الميزان الذى يترجم المعطيات التى يبينها الحق إلى أعمال صالحة أمرًا كانت أم نهيًا، والفضيلة هى ميل الإرادة إلى الاتساق مع مطالب الحق والإحساس بها. ويختلف الإيمان عن اليقين العقلى الاستدلالى من حيث إنه يجعل قبول الحق متوافقًا مع حب الحق والإرادة فى

تحقيقه، فليس الأمر إذًا هو يقين العقل فحسب ولكنه اليقين الذى يضم جُمَّاع وجودنا.

ومن الواضح أن الإيمان والفضيلة لا ينتجان ذكاءً ولكنهما يضفيان الطهر والاستقامة حتى على أشد درجات الذكاء تواضعًا، وإذا لم يؤد الذكاء بمعناه المعتاد إلى الفضيلة أو الإيمان واقعيًا فذلك لأنه ليس ذاته تمامًا، فالعقل المُلهَم يحتكم على هاتين القدرتين بوصفهما جوهره ذاته، كما يحققهما بالمدى الذى يتجسدان فيه بالفعل. إلا أن ذلك التحقق يحتاج سلفًا إلى مؤازرة إيمان حىٍّ وفضيلة متوقدة كما تبرهن كل الطرق الروحيَّة، حتى تلك التى تحررت تمامًا من العناصر الانفعالية والإراديَّة.

إن ما اشتهر عن قابليَّة الذكاء للفساد هو بمثابة عذر لمقولة الإراديين عن الذكاء والغرور[٤٦]، لكن ذلك لا يمكن أن يكون صحيحًا عن الذكاء بما هو، أى الذكاء الذى هو ذاته فحسب، ومرتبط بطبيعته فحسب التى هى الإيمان والفضيلة وتجلياتهما، ولا ترجع للذكاء كما يطرح نفسه فى معظم الحالات أى كمقدرة حرة تربط بين الأمور، وغالبًا ما يرتبط بالإيمان بالدنيا والكفر بالله عز وجل.

وإذا كان من السهل قبول فكرة أن الفضيلة لها الأولويَّة على الذكاء

٤٦ هناك مقولات تدينية أخرى على الشاكلة ذاتها، وخاصة بين الجمال والخطيئة أو بين القبح والفضيلة، حتى إن النظافة عرضة لمضاهاتها بالجمال كما تمتع القذارة بالتحيز الذى كان من نصيب القبح. وتلك التزيدات موجودة فى كل الأجواء الدينية سواء كان ذلك واقعيًا أو افتراضيًا وقد عمل على وجودها الرغبة فى الكفاءة والتبسيط معا.

من منظور التدين، فمن الأصعب قبول فكرة أنه أحيانًا ما يكون فى ذلك مخاطرة بالحق رغم أن ذلك لن يطال الحقائق الأصوليّة المنجية[٤٧]، وقد يكون هناك إغراء على القول بأن احتمال ضلال الذكاء يترتب عليه احتمال ضلال الفضيلة هى الأخرى، لكن المقابسة لن تنضبط، إذ إن الفضيلة الفاسدة لن تكون فضيلة، فى حين أن الذكاء الضال سوف يبقى ذكاءً، وما لم تَجْرِ مناقضة ذلك بظهور تعريف جديد للذكاء باعتباره مقصورًا على الحق وحده بالكيفيّة نفسها التى تُعَرَّفُ بها الفضيلة بموجب الخير الذى تنشره، فنقيض الفضيلة الرذيلة، وهى إما حرمان من الفضيلة أو تزَيُّد فيها، والرذيلة لا تشترط الخلوّ من الذكاء ولا التفوق فيه، إلا أن العجز عن التعقل المُلهَم Intellection قد يسمى 'نقص ذكاءٍ' وسوء استخدامٍ للفكر الفلسفى لانقطاعه عن ذلك التعقل المُلهَم، إلا أن ذلك لن يتفق مع الاستخدام الجارى للمصطلح الذى لا يقر أن الذكاء مرادف للكفاية الميتافيزيقيّة.

وجذور تلك الإشكاليّة الاصطلاحيّة هى أن الذكاء يتبدى على صورتين بغض النظر عن الصيغ الثانويَّة لظهوره، وهما التعقل المُلهَم والعقلانية الاستدلالية. ومن الممكن أن نجادل فى العقلانيَة بحِذْق ولكن بعجز كامل عن التعقل المُلهَم، وغياب المعطيات

٤٧ الفضيلة تميل إلى تحدى المفاهيم العامة فى تدين بعض نشطاء التقوى، فالمنطق البدائى قد ينصاع نتيجة التواضع. والحق أن الحقيقة أو طبيعة الأمور والأشياء تقوم على تحجيم دور الفضيلة، وقداستها لا حدود لها.

اللازمة للموضوع محل الجدل، إلا أنها تظل عمليّة يقوم بها الذكاء. ثم إن من الممكن أن يتعايش الحمق والذكاء فى اتساق على مستوى العقلانية الاستدلاليّة، فهى غاية ما يطرأ على الأذهان فى أيامنا هذه عند ذكر 'الأذكياء'، إلا أن اصطلاح العقلانيّة فى كثير من الحالات لازال من قبيل التلطيف وخاصة فى وجود علم نفس من نوع ما.

أما التعقل المُلهَم فقد يعبر عن نفسه بسذاجة وقد يصاحبه ظاهريًّا منطق أسوأ من التهافت، وهو أمر يعتمد على التعليم والمراس، إلا أنه يمثل الذكاء أصوليًّا أكثر من العقلانية البلاغيّة، ويجدر بنا ألا نندهش من أن اللاهوتيين والمتنسكين يجادلون بشكل سيئ، ولو كانوا حقًّا يجادلون فإن ذلك قد يؤدى إلى عبث ظاهر لا يبقى منه إلا الحد الأدنى من الحق المخلِّص، فلو كان من الممكن أن يبتلع الأذكياء أباطيل فلا بد أن يمكن أيضًا أن يقبل البسطاء حقائق.

***

والمثل الشهير عن التفكير الإرادى هو التفكير الأقرب إلى الحركيَّة منه إلى المنطقيّة، وهو الاقتناع بأن المرء منهم 'أكبر خطَّاءٍ فى الدنيا'. وهذا الحكم الذى يصدره المؤمن على نفسه بشكل آلى يقوم على صياغة مسيحيّة مشتقة من آية الإنجيل «اتضعوا قدام الرب فيرفعكم» رسالة يعقوب ١٠:٤. ومن الواضح أن هذه الآية قابلة للتفسير على مستويات مختلفة، ولكنها اتخذت معنىً إراديًّا وانفعاليًّا قابضًا يناسب النمط الانفعالى لا 'الروحانى'. ويرجع عبث ذلك التفسير أولا إلى أن من يتوجه إلى الرب فى تواضع وهو يعتقد أنه

خاطئ ليس أكبر خَطَّاء فى الدنيا، وثانيًا أنه ليس هناك من يعرف الناس جميعًا ومدى خطاياهم، وثالثًا أنه لا يحتمل أن يكون هناك إنسان واحد على الأرض جدير بأن يكون أكبر الخطاة[٤٨]. وافتقاد المعنى فى هذا المستوى يجبر المرء على البحث فى مستويات أخرى عن المقصد المعقول لتلك الصيغة، ومن ثم يصل إليها بتتبع السياق اللاهوتى، وهو أن الله تعالى وحده هو واجب الوجود، ويتوقف إمكان وجود الإنسان فى مناخ انفعالى على غلبة التحيز الذاتى على الحقيقة الموضوعيّة، وتحل فيها دراما محو الذات محل الوعى بلاشيئيتنا.

وما يشفع لهذه الاستراتيجيّة التدينيّة قد يكون غابر أثرها، ولا بد أن ننتبه إلى قلة أثرها فى الزمن الراهن لا من حيث دنيويَّة الإنسان الحديث وانحرافه بل بمعنى حرج لا يمكن تجاهله نتيجة أنهم لا يعلمون ما إذا كانوا خيِّرين أم أشرارًا. وبمعنى آخر إذا لم تعد مبالغات القديسين مقنِعة فى عصرنا[٤٩] بغض النظر عن جوانبها السلبيّة فإن الناس قد تعلموا أن يفكروا رغمًا عن أنفسهم نتيجة الجبريَّة التاريخيّة، وأن يتعلم المرء كيف 'يفكر' لا يعنى أنه سوف

٤٨ هذه الاعتراضات من الوضوح بحيث تتبدى فى كل الأزمان، لكن الرد الكلاسيكى للإنسان التقى هو لو أن عتاة الخطاة قد أصابوا النعم التى بوركنا بها لكانوا أفضل منا، وهذا الرد يزيح حدود المشكلة ولكنه يضيف إشكاليات جديدة.

٤٩ ذلك مثل مبالغات بينوَا لابر Benoit Labre، فما يبدو عبثيًّا على المستوى الموضوعى قد يبدو معقولًا على المستوى الذاتى أى ذا كفاءة روحية، ولكنه دائمًا سيف ذو حدين.

يسبر القيم العميقة فى الأمور ولكنه سوف يُخضع الظواهر بما هى إلى أدنى مقام من التحليل المنطقى، وأحيانًا ما يضحى بمحتواها، فى حين أن الناس فيما مضى كانوا أكثر حساسية للمحتوى والنيات منهم لمنطق ظاهر الصور. ذلك إلى جانب ما يمكن أن نتعلمه من تاريخ الفن، فالإنسان البدائى كان يُحَمِّلُ أقل الأشكال شأنًا وعيًا رمزيًا هائلًا وقدرةً على التذكر يصعب علينا تصورها، فى حين أن الفنان الذى تربى طوال قرون على الخبرة البصريَّة والحذق الفنى قادر على النسخ الدقيق لأعقد الأشكال دون أن يعى منها إلا جانبًا طبوغرافيًا عرضيًا فحسب.

***

وفى الإسلام مفتاحان يفسران إنكار الإسلام لوجوب تتابع الغاية والنتيجة، وهما 'يفعل الله ما يشاء ولاشريك له سبحانه'، ويعنيان فى الفكر الإسلامى أن الله تعالى وحده هو الغاية لا قوانين الطبيعة، فهو يخلق كل شىء فى كل آن خلقًا جديدًا 'كما يشاء'، فليس وجود الشجرة أو إمكان وجودها أو مثالها يعنى أن تظل هى الشجرة على الدوام، ولكنها خلق متجدد على الزمن بمشيئته عز وجل. والزمن إذن قابل للانقلاب، ولا تعدو الأسباب العضويَّة إلا مظهرًا فحسب، فالدنيا عماء Chaos تحفظه مشيئة ربانيَّة لا هى مفهومة لنا ولا معلومة إلا من واقع العمل الغائى المتجدد المبدع دائمًا فى أمواج فيض دائمة التتابع للاشيئية. والاعتقاد بغير ذلك إنكار للمشيئة الربانيَّة، واعتقادٌ بأن له شركاء لا غنًى له عنهم تنزه وتعالى عما

يصفون.

وهذا المذهب الفقهى مرتبط ببعد واحد من الحق وما يتبع ذلك من رفض جوانب أخرى منه، لكنه تكاملى يقوم على 'أشعة رأسية' وينكر 'الدوائر المتراكزة' بلغة الهندسة، ويمنع البعد الرأسى فيه رؤية البعد الأفقى تماما مثل اللاهوت التثليثى، حين تَحُول ربانيّة الأقانيم دون إدراك الجانب اللاأقنومى للربوبيّة فيما وراء الوجود، حيث يفهم الثالوث باعتباره المطلق ذاته. وتتجمد الأوجه فى وجهة نظر أو يتجمد الموضوعى فى الذاتى كما لو كان اللاهوت يصوغها لعقليّة نادرة مخصوصة، ولا يمكن أن يكشف عن جوانب الحق المتعددة إلا الميتافيزيقا، وهى تشع من مصدر واحد بحيث يتسق معها الذكاء بتغيير زوايا نظره تبعًا لاتجاهاتها الوجوديَّة، فتصالح البعد 'الرأسى' للغائيّة مع البعد الأفقى لمطلقيّة المبدإ الأسمى وأوجهه النسبيَّة اللامتناهية.

***

وتربط الصوفيّة الشائعة بين الحكمة والميول الأخلاقيّة على شاكلة الصدقات والفقر إلى الله، وليس لهما فى ذاتها علاقة بالعرفان، فالعرفان يتضمن فكرة الوهم الكلى، وفهم هذه الفكرة فهمًا صحيحًا يقود إلى الزهد، وترى أنه يمكن أن نبدأ من فرض الزهد على النفس لكى نصل إلى فهم الفكرة من اتجاه عكسى، والاعتراف المخلص بالطبيعة الوهميّة للدنيا يعنى أن يزهد المرء فيها، وهذا الزهد يتأكد من السلوك المناظر له. وبالرغم من الأساس المتين لهذه

النظريَّة فهى تشير إلى طريق ثم تخلط بين الطريق والغاية، ومن ثم تضيع المعرفة الميتافيزيقية.

إلا أن هناك سببًا آخر للغموض فى الصوفيّة الشائعة، فهى تخاطب كل من كان له عقل سَوِىٌّ، ولكن بمجرد أن تتبنى وجهة النظر المذكورة سابقًا فإن وسائلها تصبح برانيَّة، وبدلا من أن تذيب قوقعة الجهل بالتعقل المُلهَم، تنكسر بالزهد البرانى، ومن ثم تَطرح الأفكار الميتافيزيقيّة استدلاليًا كنِقاط مرجعيّة.

وأيًّا كان الأمر، فإن تناقض الصوفيّة الشائعة قد ندر تناوله من هذه الزاوية، فلا بد من التمييز بين الجوانيّة بما هى وما يمكن أن يسمى 'ما قبل الجوانيّة Pre Esoterism'[٥٠]، التى ليست إلا زهدًا تنسكًّيا وحماسًا باطنيًّا غامضًا قد يندفع إلى أقصى حدود الفداحة، ذلك فى حين أن التصوف الحق يبدأ من المبادئ العليا التى تجعل التزيد الأخلاقى والاجتماعى أمرًا لا نفع فيه. ومذهب التصوف الحق لا يعتمد على الانفعاليّة والكميّة، فهو يخاطب قومًا ليسوا سذَّجا ولا دنيويين، وتشهد الشَّاذُليّة على ذلك، فهى لا تطلب من أتباعها تغيير حياتهم الاجتماعيّة ولا هى تسمح بارتداء المراقع والشحاذة التى تدعو إليها الصوفيّة الأخلاقيّة الشائعة، والتى تضع إخلاص الإيمان موضع

٥٠ ليس ذلك بمعنى الجوانية التاريخية بل من منظور الزهد والإعداد، وتتميز كتابات التصوف المبكرة بالضمنية الرمزية التى تخلط ظاهريًّا بين الحماس الدينى والجوانية، ويجدر بنا تذكر أن التصوف يعتمد أساسا على التلقين الشفاهى لا على الأدبيات المكتوبة نظرا لضرورة معاصرته.

الحقيقة الميتافيزيقيّة وتضع تراكم صالح الأعمال والعبادة والزهد موضع العمل الروحى الإيجابى، وغالبًا ما يتداخل الأمران إما على حساب الجوانيّة الحقيقيّة أو كنتيجة لها، فلو كان من الصحيح أن الجوانيّة الشائعة ليس لها صلة منطقيّة بالمعرفة الواعية Sabience إلا أنها تقوم بدور إعدادى وانضباطى، والواقع أنها صالحة تمامًا من حيث إنها تُعَرِّضُ المرء لامتحان أخلاقى قبل أن تنفتح له، ولا تنفتح على كنز روحى ولا على قدرة فعالة بل على حقيقة ميتافيزيقيّة أسمى، حتى يمكن الاطمئنان إلى أن تلك الحقيقة سوف تؤدى إلى حياة تشغل وجود المرء بكامله، وبحيث لا ينفصل عن فضائل الدين ولا يتوه فى ألاعيب عقلانيّة خطيرة قد تُضِلُّه عنه.

وقد كان من نصيب تلك الوظيفة الأوليّة فى الزهد أن تُتَّخَذَ غاية بما هى، إلا أنه يلزم أن نفرق بين سوء الاستخدام الغوغائى والزهد القائم على التطهر، وتكتسب المفاهيم فى إطاره قيمة ثانويَّة ويُنظر إلى الحق من جهة بطونه العقلى المُلهَم، ويكفى حينئذ كسر القشرة للوصول إلى اللُّب وهو المعرفة الباطنة المُحَرِّرَة.

***

وتميز أدبيات سِيَر الأولياء 'الهامش الإنسانى' فى الإسلام، وهو أمر ملاحظ أيضًا إلى حدٍّ ما فى عدة أديان أخرى[٥١]. ولا اعتراض لدينا على المحتوى التعليمى لتلك السير، ولكن لا بدَّ من إقرار أن

٥١ نحن لا نعنى 'بسير الأولياء Hagiography' السيرة النبوية ولا الشهادات الشخصية للصوفيين.

المبالغات والتزيُّدات التى تتسم بها تجعل قراءتها أمرًا مستحيلا لمن يحاول أن يُكَوِّنَ صورة مفهومة عن ولى أو قديس. ولا شك أنها مبالغات رمزيَّة، لكن الرمز قد وصل إلى حدة قاطعة قياسًا إلى جنوح القارئ العادى إلى الخطيئة، ويبدو أن كُتَّابها قد نَسُوا أن عبث التفاصيل فى الصورة يفسد الرمز تمامًا نظريًّا على الأقل وإن لم يكن بالنسبة إلى إنسان متدين، واللغة الانفجاريَّة الانفعاليّة الطنانة تعمل على الفصل والتضخيم بما يتعارض مع طبيعة الأمور، وتؤدى إلى منع الفهم خارج النطاق النفسى الذى بدأت منه وإليه تتوجه. وهذا يعنى استحالة الاعتذار عن تلك القصص، وطرحها على غير المسلم للفت نظره إلى الإسلام سوف يذهب سدًى، أما المسألة الجوهريَّة فهى أن الشرقى سوف يهتدى إلى رسالتها العميقة عن الفضيلة.

وقراءة البحوث الفقهيّة كذلك لا تُحتَمَل أحيانًا وتبرهن على نقص فضيلة الصدق، والمفروض أن غايتها تعليم الإنسان كما يفترض القارئ الغربى، وإعلاء الصدق والحقيقة فى القول والعمل، وأن تكون طريقًا إلى معرفته جل وعلا، لا الإفراط فى إرعاب القارئ بشكل يُعد إهانة للذات العليّة، أما القارئ الشرقى فيقرأ النيات الروحيّة دون أن تزعجه لامعقوليّة الصور، لا فى مستوى الوقائع ولا فى المستوى النفسى. وهناك باب إعلاء شأن الفقر والكرم الذى يتطرقون منه إلى 'تقريظ' الفقر ومن ثم لعن الغنى الذى يسير معه

قدمًا بقدم[٥٢]، ثم إلى النيّة من الخطاب وهى الصفات الأخلاقيّة والتأمليّة للفقر، وزهد النفس فى الدنيا وإغراءاتها. أما عن الكرم فلا يكاد يُذكَر إلا بأمثلة يصعب تصورها عن التصدق ولكن مغزاه الروحى يظل مفهومًا حتى إنه أحيانًا ما يحرك مشاعر القارئ، وهذا هو الأمر المهم. وترجع أصول الفضائل التى تقدمها القصص المحيرة فى سير الأولياء إلى الإخلاص فى عقيدة التوحيد، فلا بد للمرء من الإيمان بوجود الله سبحانه ومن ثم إلى وحدانيته، ولا يكفى أن يؤمن بها بالقول بل بالفعل، وأن يستنتج منهما كل ما يترتب عليهما من أمور، سواء على مستوى الشريعة أم التوحيد العرفانى Mon-ism[٥٣].

وتطرح سِيَر الأولياء فى الإسلام شأن السير المسيحيّة الأولى تقطيرًا للمحتوى الروحى، وتقدمه باعتباره جوهرًا أو بَلْسمًا، وهو ما يرقى إلى القول بأن الشرقى لا يرى معنى الحق فى انضباط الوقائع ولا فى عَرَضِيتها الدنيويّة بل فى الحقيقة الروحيّة فحسب، فى حين أن معايير الحق فى الغرب ترتكز على الوقائع بما هى وعلى وجودها

٥٢ من المدهش أن السيدة خديجة رضى الله عنها كانت طائلة الثراء، ولكنها كانت فقيرة بمعنى أن ثروتها لم تملكها، وكان الأولى بهذه الفكرة أن تُثنى أولئك الكتّاب عن صب لعنتهم ذات الحدين على الغنى الدنيوى بكليته، وقد كانت إحدى المناقب السنية للإمام الشاذلى وطريقته الروحية هى تجاهل الآلية الأخلاقية للتصوف الشائع والتقى المعتاد.

٥٣ التوحيد العرفانى هو منظور التعالى والفيض، وهو منظور ميتافيزيقى متكامل صارم أقرب إلى النظريات الميتافيزيقية مثل 'أدفايتا فيدانتا' لا على شاكلة النظر الفلسفى فالقول بأن كل شىء هو الله سبحانه لا يعنى اختزاله تنزه وتعالى إلى مجموع مجمل الظواهر فحسب.

المباشر الذى لا يُناقش. ولكل منظور منها حسناته ومساوئه بمقدار موضوعيّة الأحوال التى يُطرح فيها أو ذاتيتها. وتبدو حكمة الله عز وجل فى الكتب السماويَّة رمزيَّة بدرجة لا يمكن أن نطلبها فى مؤرخ أو جغرافى.

ويرجع الإحساس بالتفاهة التى تنضح بها كثير من الأدبيات إلى خداع بصرى، ففى مناخ من الطمع والتوتر والطموح الذى قد يكون نبيلا بطريقته ينشأ احتياج إلى الإصرار على السلوك القويم، وهو القناعة بالقليل والتباهى بالكرم والصبر ومخافة الله سبحانه، وقد يبدو ذلك من قبيل الوعظ النمطى، إلا أن تلك الفضائل فى حينها أصيلة وبطوليّة. ولا بد أن نحسب أيضًا للاحتياج الذى ينشأ فى تلك البيئة إلى تحقيق مثل أعلى بلا هَوادة وبشكل حاسم، ولا بد إذًا من المبالغة. كما كان من الضرورى البرهان بلا كَلَل على ماذا يعنى الفقر إلى الله سبحانه من كرم وصبر وثقة لا تفتر وإخلاص لا ينقطع، وقد كان الإخلاص بالتحديد هو الذى دفع إلى التزيد فى الوعظ بالغايات الأخلاقيّة. ويجوز القول أيضًا بأن الإسلام يفضل الطفولة والسذاجة عن الفلسفة وعن المنجزات الفنيّة والثقافيّة العملاقة، وقصد أن يعيش الناس فى طفولة توراتيَّة لا استبصار فيها بالزمن اللهم إلا فى أمور المصير. وقد كان أعتى الخطاة فى الإسلام ملوكًا رغبوا أن يصوروا مباهج الفردوس على الأرض بطريقتهم، لا المفكرين العباقرة الذين حاولوا عمليًا اغتصاب مقام

الله سبحانه[٥٤].

***

والأمر المهم هو ألا يقع المرء فى الإثم نتيجة قِلَّةِ الصبر فيعزو تعابير رمزيّة معينة إلى نقص الفكر. يقول ابن عربى «والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب، واعتمادهم على فهم العالم السامع. فلا يَعْتَبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبه عليه الصلاة والسلام إلى هذه المرتبة فى العطايا فقال «إِنِّى لأُعْطِى الرَّجلَ وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَىَّ منْهُ مَخَافَةَ أَنْ يَكُبُّهُ اللهُ فِى النَّار» فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذى غلب عليه الطمع والطبع»[٥٥]. ولا تُعد الحقيقة التاريخيَّة فى أدبيات اللغة الدينيَّة إلا بمثابة علامة، وقد يُنكَر أحيانًا أمر موجود بموجب المعنى الذى ارتبط به واقعًا De Facto فى الوعى العام أو يُشهَد على وجود أمر غير موجود للسبب نفسه ودون أن تُفتقد الحقيقة حيث إن المعنى يصبح أكثر حقيقيَّة من الوقائع التى ما هى إلا علامات أو آيات[٥٦]، والله جل شأنه لا يعطى

٥٤ تتميز القرائح المبدعة فى الغرب بميل فريد إلى الجحود والخيانة والنسيان حتى لو كان ثمنها أن 'يحرق معبوده' فتهدم معبدها على رأسها، فموهبة الإبداع خير طالما كانت مرتبطة بحساسية للقيم فتؤدى إلى الثبات والصمود، أما الحركية فهى الصفة التى ترتبط بحساسية مضادة للسكينة حتى إنها تحدد بناءً عليها.

٥٥ فصوص الحكم، ٢٥. فص حكمة علوية فى كلمة موسوية. وهذه العبارة التى لا تهتم بالزخرف فى الحديث عن مجريات الإنسانية لها أهمية عظمى لمن يشعر بالصدمة حيال شكل معين من أشكال التعبير الدينى.

٥٦ حين ينكر بوذا الفيدا فإنه لا ينكر وحيًا بعينه بل ينكر الشكل 'الظاهرى' لصالح الحقيقة 'الباطنة'، وقد عكفت بوذية الزن على الأمر نفسه تجاه البوذية ذاتها بعد أن صارت 'شكلًا' هى الأخرى، ويكاد موقف الإنجيل من التوراة أن يكون مناظرا لذلك بدرجة

أقل مما وعد، وعطاياه دائمًا ما تربو عن وعوده تبارك وتعالى.

ولنعد الآن إلى الجانب المشكل فى مسألة كتابة السِّير مع التبجيل الذى يستحقه حسن النيات، وأيضًا مع الرويَّة التى يتطلبها حسن فهم الحقيقة. وتبدو للوهلة الأولى مفارقة طرح سيرة أولياء بشكل أحداث لا معنى لها ومبالغات لا نفع منها، ويدَّعون فى الآن ذاته عظمتهم التى لا سابق لها دون أى برهان يدل عليها، ويكاد المرء يرغب فى اطِّراح المسوغات كافة لتصديقها. ويتسق الإسلام مع ذاته فى التسليم بالعظمة الربانيَّة وحدها والأنفة عن أن يظهر أى أمر فى الإنسانيَّة عدا قلة الحيلة، ولكن ذلك لا يتمخض بالضرورة عن تقديم صور الأولياء بطريقة تصادر على المطلوب بتناول تناقضات تافهة مهما كانت جزالة التعبير عنها، فى حين يبخس عظمة الأولياء غير المسلمين. إن الأمور التى تبرهن بالفعل على عظمة المسلمين الأوائل دون التهوين من شأن القديسين من غير المسلمين هى جلاء ذاكرتهم وعمق تأثيرهم، فليس هناك نتيجة بلا سبب، ولو أن المسلمين كادوا أن يؤلهوا عليًّا وفاطمة رضى الله عنهما، وإذا كان ذلك الاعتقاد لا يزال حيًّا حتى الآن فى سير البطولة الإسلاميَّة فذلك لأن عظمتهما تتناسب مع اتساع نورهما وأثرهما، ونحن نستطيع فهم تلك العظمة رغم أنف كُتَّاب سِيَرَ الأولياء الذين يَغمِطون حقهما بتفاسيرهم الأخلاقيَّة الخالية من المعقوليَّة.

أو بأخرى.

إن فكرة 'الغيرة الربانية' التى جاءت فى الإنجيل تتخلل الإسلام بكامله، وتربطه باتضاع جمعى، بحيث تظهر العظمة الروحيَّة دائمًا بشكل ضمنى ما لم تكن هناك تعاليم أو أعمال تبرهن عليها، وهذا أمر واضح بين الصحابة رضى الله عنهم، فبطون النور الربانى فى قلوب الأولياء هو ما يفضى إلى قداستهم دون اعتبار للمعايير البرانيَّة. وتؤدى ثقافة الإخلاص إلى رغبة المرء فى أن يبدو أكبر مما هو على الحقيقة، أو أن يكون أمام الله سبحانه أفضل مما يبدو أمام الناس، أى أن يخفى الجوهر الطيب مخافة أن يغتصبه لنفسه فى ستار من التفاهة الأخلاقيَّة، ولكن ذلك من قبيل التزيُّد الذى قد يؤدى إلى تبرير مظهر سيئ أو إضفاء معنًى أعمق على أمر سطحى. والإخلاص عدو النفاق، وترجع قيمته إلى أنه لا يراه غير الله سبحانه، وهذا هو مبدأ 'الملامتية' الذين يسعون إلى كسب احتقار الناس حتى يشعروا بالاطمئنان أمام الله تنزه وتعالى. وحكاية تخلف عمر رضى الله عنه عن إمامة صلاة الجمعة لأنه لم يكن يملك إلا ثوبًا واحدًا وكان يغسله هى بلا شك ثناء على الإخلاص والفقر، ولكن لا بدَّ أن نتبين فيها سلاحًا ذا حدين.

ولا يمكن لهذا الميل إلى تحقير النفس أمام الناس أن يؤدى إلى محو الاعتراف بالعظمة الإنسانيَّة، واحتياج الإنسان إلى هذا الاعتراف كان السبب فى تبجيل سيدنا على كرم الله وجهه وتعظيم سلالته عند الشيعة، وقد ناظره عند السنة تبجيل الصحابة رضى الله عنهم جميعًا،

إضافة إلى الصيغ المتناقضة التى أشرنا إليها، كما أنه أدى إلى قيام 'المشايخ' فى الطرق الصوفيّة على غرار وظيفة المعلمين الروحيين Gurus فى الهند.

وربما ألقت الاعتبارات التالية ضوءًا على لغز كتابة سير الأولياء فى الإسلام وانعكاسها على التوجهات السنيّة، فهناك فى نهاية المطاف قيمتان حاسمتان فحسب هما الإيمان بالوحدانيّة الربانيّة وإخلاص ذلك الإيمان. ويمكن لهذا الإيمان أن يتفتح بالإخلاص على طرق ثلاث وهى المخافة والمحبة والمعرفة. ولو كان الإخلاص وليد المخافة فإن ذلك يظهر على شكل التدقيق فى التبتل، وإذا كان وليد المحبة لظهر على شكل الكرم، وإذا كان وليد العرفان لظهر على شكل الميتافيزيقا التوحيديّة التى عهدناها عند كبار المتصوفة على غرار الفيدانتيّة. أما عن المخافة والمحبة فإنها وراء المبالغات التلقينيّة التى تكمن فى كتابة سير الأولياء بشكل متزيد يبعث على الملل. ولكن ليس هناك إلا فضيلة واحدة هى إخلاص الإيمان، والإيمان واحد فحسب.

***

ولا بد من قول بضع كلمات عن أحد الجوانب العرضيّة فى المسألة الذى له أهميّة كبرى عند الغربيين الذين يتقاربون مع الإسلام، وليس منفصلا عن مسألة كتابة سِير القديسين المسيحيين على شكل أساطير تكاد وظيفتها أن تكون محو أثر الدين المسيحى فى صغائر لامعقولة

أحيانًا ما تتطرق إلى القبح[٥٧]، ويرجع ذلك إلى أن هامش الدين له الحق برانيًّا فى أن يحيط رسالته الإيجابيّة بضباب يحميها بالدرجة التى يخشى بها من تهديد رسالات أو وثنيات أخرى، وهو تهديد واقعى De Facto وليس ميتافيزيقيًّا من حيث المبدأ De Jure. ولا بد من الإقرار بأن ذلك الضباب الربانى يختص بما يمكن أن نسميه 'الهامش الإنسانى' حين نتحدث عن المؤسسات التى هى ربانيّة فى جوهرها، والتى تدعم تلك التفاسير وتضع للقصة نفسها تخريجات بينة التناقض جوار بعضها البعض[٥٨].

ولا يمنع كل ما تقدم من أن تحتوى أقل القصص شأنًا على رمزيّة عميقة، وتكاد الميثولوجيات كافة أن تكون كذلك، وليست أدبيات سير الأولياء الأُوَل فى المسيحيّة استثناءً على الأقل فيما يتصل بعدم

٥٧ ارتبط الإسلام بذلك باعترافه بميلاد المسيح عليه السلام من عذراء، مما يفتح فى الإسلام طريقا إلى المسيحية. وليس فى المسيحية ما يدفعها إلى اتخاذ إجراءات دفاعية ضد الإسلام سوى أن الإسلام لم يظهر فى زمان المسيح عليه السلام، فهناك آيتان توصدان الباب على كل دين جديد وهما «ليس أحد يأتى إلى الآب إلا بى» يوحنا ١٤ : ٦، «ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرين» متى ٢٤ : ١١، ناهيك عن أن صورة الإسلام فى المسيحية طوال قرون لم تكن إلا نسيجًا من الافتراءات، ولكن ذلك لم يجعلها فى مقام الشرع المسيحى، وذلك برهان على الحاجة إلى دفاع مشروع عن النفس تميز به الأديان البرانية كافة، ولا مناص من اختيار وسائل إنسانية بحتة فى ذلك الدفاع.

٥٨ كان وصف الرسول لعيسى عليهما الصلاة والسلام وصفا للمسيحية ذاتها كما كانت تبدو فى جفاف الإسلام بأنه «...رَجُلٌ أَحْمَرُ ، كَأَنَّمَا خَرَجَ مِنْ دِيمَاسٍ...» البخارى، أحاديث الأنبياء ٣٤٣٠، ولا يصف ذلك شخص المسيح عليه السلام بقدر ما يصف حمية الحب فى المسيحية، ولا بد من تفسير كثير من التناقضات التى قد تطرأ فى الأحاديث النبوية على الشاكلة ذاتها.

المعقوليَّة. إن وظيفة المفسر أو بالأحرى واجبه هو أن يستخرج تلك الرمزيَّة، فما جدوى تفسير فقرة غامضة بأخرى أعتى منها غموضا؟ ثم إن فيضان النسخ المختلفة يثبت الطبيعة التجريديَّة لا التاريخيَّة للتون المقدسة التى ترجع إليها. ويجوز أن نلوم بعض الجوانيين على حشر تكهنات ذات طبيعة شخصيَّة فى تفسيرهم دون أن يلفتوا النظر لحسب إلى الغاية الكامنة فى المتن.

***

وأحيانًا ما يعمل ارتباط الأفكار فى سياقات التعريف والتسبيح فى الخطاب الشرقى على إهدار منطق الأمور ومغزى الرمز[٥٩]، ولكن ذلك التفسير لا يفسر كل شىء طالما كانت الوسائل الجدليَّة نتيجة رد فعل وليست نيَّة مبيتة. والكاتب المسلم عمومًا متعجل ومهمل نتيجة اعتماده على الإخلاص، وكذلك على اندفاع ملهم، فلا عجب أن تحتوى كتاباته على كل أنواع التجاوزات، فالكتاب يُكتب بعلم من الله سبحانه وعلى القارئ أن يفصل الحَبَّ عن العُصافة، وأن يغفر الضعف الذى ينتج عن الإيغال فى الحميَّة. والمبدأ الذى يقول «من الأفضل أن يحمر المرء خجلا فى الدنيا عن أن يخجل فى الآخرة»، قد يتحول إلى هاجس بحيث يتحقق آليًا فى المخاطرة بحاسة النقد والذوق

٥٩ يحكى الرومى فى المثنوى كيف أن الرسول عليه الصلاة والسلام نصح عليًا رضى الله عنه أن يلجأ إلى مشورة حكيم حتى يحقق أهدافه، ونرى ذلك عبثيًا حينما نتذكر مقام الشخصيتين والصلة التى تربطهما، ولكنه يصبح معقولًا فى سياق ارتباط الأفكار الذى يُعلى من شأن المعلم والمتعلم، ويؤسس الرومى تصويره لنموذجه المعرفى على نية تبيين المبدإ مجردًا بذكر الواقعة بهذه الطريقة.

السليم. وما يأخذ القارئ الغربى على الأدب العربى كمخالفة فى حق المنطق والمعقوليّة ليس إلا هفوة عارضة فى منظور المناخ الإسلامى لتعبر عن صغار الإنسان، ولكنها شفرة ذات حدين نتيجة سيادة العوامل الأخلاقيّة.

ويصل التوكيد على حريّة الإنسان إلى أنه قادر على أن يتسق مع الاتزان الكلى بل إنه واجب عليه، والأخلاقيات سواء أكانت عميقة أو سطحيّة لا تعنى إلا الاتزان، فمن العبث أن يأمل المرء فى الخروج على آليات الكون فى الوجود بأن ينفر من التصوير التشبيهى الذى يصفه، ولا شك أنه سيصفه دون بلاغة تذكر ولكن بما يكفى من الوضوح، فيسلم المرء نفسه إلى منحدر بسبب حذر وعظى أو طفولى. ويكفى قليل من الإحساس بالتناسب كى يفهم المرء من الظاهر أن الذين استطاعوا تحقيق التوازن الأعظم لم يكونوا حاذقين بقدر ما كانوا على يقين من صدق التصورات التى صدقوها وعبروا عنها بوجودهم المباشر بأقل قدر من المعرفة، ونحن واعون حقًّا بالسيف ذى الحدين الذى يضعه التشبيه فى الدين Religious Anthropomorhism على قلة البيان الذى يتمخض عنها، ولكن إحساسنا بالحقيقة يجبرنا على تفضيل هذه السذاجة بما حوت من نقائص، حيث إنها تعبر عن حقائق جسيمة رغم كل شىء عن ذكاء نقدى ألمعى تنكشف ألمعيته فى العدم.

***

وهناك لغز مبهم فى ضرورة العبثيّة، وهو مسألة ما إذا كان المرء

قادرًا على رؤية حدود عقله، وما مدى انطباق مقاييس العقل على كل المقامات بلا هوادة. وإذا لم يكن فى ذلك عبث فى الدنيا لَمَا كانت دنيا، ولكانت منظومة من الخلايا البلوريَّة تتحرك بإيقاعات آليَّة منتظمة. ولم يوجد دين لا يعتور هوامشه بعض المنغصات، وربما فقد الدين معقوليته لو لم توجد. ولا مناص من أن يتحسب المرء لضرورة الاختلاف دون الشعور بضرورة الوقوع فى التزيد الخطابى ولا فى الأيقونيَّة. وتنبع تلك المنغصات قبل أى شىء آخر من انفعالية مهيمنة تحجب التفكير بطبيعتها، فليس هناك تعصب دون حماقة. ولو فرضنا أن هناك فكرة روحيَّة قد انطلقت بكامل عنفوانها حتى تؤتى ثمارًا نفسيَّة، فسوف تئول فى نهايتها إلى عبثيات تدينيَّة، وعلى الحكيم أن يميز الجوهرى دون أن يسمح للعرضى أن يشغله، وقد تكون الديناميَّة الانفعالية ضرورة على مستوى معين ولكن ذلك لا يجعلها رحيمة بالذكاء[٦٠].

ويرى المرء من المنظور التبسيطى لعلم النفس الإنسان العادى عاجزًا عن ربط واقعة وقع فيها برؤية تصحيحيَّة ووقائع متكاملة خارج نطاق قدرته على النظر، وشأن العلم الحديث فى ذلك هو شأن كل

٦٠ ليس لهذا علاقة بالخطإ الحديث الذى يرى أن الغضب من أمر أو الحماس لآخر يعنى عدم الموضوعية، ويقول إن البرود والأناقة كافيان لكى يكون المرء موضوعيًّا. والحق أن هناك بعض الانفعالات التى لا تُعد بدهيات عاطفية هى على العكس تمامًا من ذلك لأنها ناتجة عن معرفة موضوعية، وهى على ذلك مما يكدر المرء أو يسره حسبما يواجه تعبيره عنه من ازدراء أو إجلال فى نظر الآخرين.

أنواع التعصب من اللحظة التى يرغب عندها عن قبول الحقائق التى تمخض عنها وجهة نظره، إلا أنها أصوليّة فيما يتصل بالحق وتجلياته. ولا يخطر لنا هنا فيما يتعلق بالمنظور الدينى أو الروحى الذى هو الخطيئة بما هى، لكنه ضيق الصدر بتلبيس الحق بأسلوب ما ولكنه كاف بدرجة مؤثرة، وكما لو كان قَدَرًا علينا أن نعقل فى حدود معطيات المكان فحسب وأن ننسى معطيات الزمن. والإنسان العادى بما فيه العبقرى العادى مخلوق أحادى البعد، وما يحمله على ذلك ليس إلا عدم تقابس العقول البشرية التى لا تستطيع أن تقدم نفسها فى كل مكان بالوضوح نفسه، ثم إن هناك العنصر الانفعالى المتجذر فيما تحت الوعى، سواء أكان ساخنًا أم باردًا أو إيجابيًّا أم سلبيًّا، مما يعمل على إفقار الخيال، ويبدو فقر الخيال صيغة مميزة للبشر، كما لو كان 'ذرة من الملح Cum Grano Salis'[٦١].

وفى نهاية المطاف فإن العنصر المقصود هو المصلحة الذاتيّة التى تجذّرت فى غريزة حب البقاء مفهومة بشكل خاطئ من بداياتها من جانب أو آخر بحيث تمر عطبًا. وتبدو الموضوعيّة الحقة نوعًا من المحو ودرجة من الموت، ولو سلمنا بأن طبيعة الأمور غالبًا ما تتناقض، فإن مصلحتنا النهائيّة لا تناقض الحق ما لم تكن من مصالحنا الوهميّة وأنانيتنا السطحية[٦٢].

٦١ ربما أغرى المرء بقول النقيض من ذلك، لكن نشاط الخيال لا يعمل إلا على بعد واحد.
٦٢ لا بد من التحسب حتى لا نخلط بين العناصر المجحفة ومجرد الميل إلى عدم التساوى أو عدم التماثل، وهى مسألة تدبير عقلى أو حتى جدلى، وليست ذات طبيعة إرادية ولا

وختامًا نعود إلى مسألة الذكاء وطبيعته التى سلف ذكرها، فالذكاء يَفْضُلُ الغباء، إذ لا مناص من أن يختار المرء بين الحق والباطل، والحق بدهيًّا يخاطب الذكاء، ولكن الاختيار بين الذكاء الشيطانى والسذاجة الملائكيَّة أمر محتوم فى مستوًى معين، ولا بد من احتمال عدم الذكاء فى القطاع الذى تنشأ فيه الإشكاليَّة. والدين لن يحتمل الذكاء الصرحى المغرور بأى ثمن كان، ويتجنب ذلك بعكسه، أى المعايير[٦٣]، وهى الفهم النقى الهادئ والمغزى الأخلاقى فى إنكار الذات والفضيلة اللاشخصيّة، ولكن حيث إن ذلك غير كاف نفسيًّا عند السواد الأعظم من الناس فلا بد من أن يحتاج الدين إلى مناقضة صَلَف الذكاء بقصرٍ يناقضه، أى السذاجة التدينيّة، فمن متطلبات الضعف الإنسانى أن يضيف إلى الخير شرًّا أهون منه، أى إن الخير قد يتزيا برداء قصورنا ذاته. وينتج الغموض الغريب للذكاء من حقيقة أنه خير فى الحق فحسب، وهو ما يفتح الباب للتعويضات المتناقضة التى أسلفنا ذكرها، فالحق ولو قلَّ قبوله يغلب الذكاء ولو لمعت موهبته، إلا أن الذكاء الخالى من الحق يبقى غريبًا أبدًا تحت مستوى ذاته بعيدًا عن طبيعته الأصليّة بموجب أن الحق باطن الذكاء بما هو.

انفعالية.

٦٣ لكن المعايير على الحقيقة ليست نقيضًا لشىء بل الانحرافات هى التى تناقض المعايير.

عَن الْإِثْمِ وَالتَّوْبَة

إن فكرة الإثم أو الخطيئة تبدو بأشكال مختلفة بحسب المذهب التراثى الذى تنتمى إليه، وعلى الأقل فيما يتعلق بالجانب الإنسانى منها وإن لم يكن من حيث محتواها الجوهرى حتى إنها تختلف بين الأديان الإبراهيميَّة على تقاربها. فهى ترتبط فى المسيحيَّة بنظريَّة سقوط آدم عليه السلام من الجنة وفداء المسيح عليه السلام، ومن ثم تنظر إليها بموجب الغواية والسقوط، أى بالجانب الغامض من رمزيَّة المرأة وهى رمزيَّة سلبيَّة فى هذه الحالة[٦٤]، وهذا يفسرالتحريم والقصر على النساء باعتبارهن أداة للشهوة، فصار جسد المرأة رمزًا للعدوان والشر. ويختلف المنظور الإسلامى إلى الخطيئة باعتبارها تمردًا وكفرًا[٦٥]، والتمرد صدع يدمر مفهوم التسليم، والكفر خرق

٦٤ من المهم أن نشير إلى أن المرأة فى نظر المسيحية هى سبب الغواية والسقوط إلا أنها صارت روحانية فى شخص مريم العذراء أم المسيح عليها السلام، فلو أن حواء قد خُلقت من آدم وترمز إلى السقوط فإن العذراء المقدسة التى ولدت المسيح ترمز إلى الانتصار على الثعبان. وليست المرأة فى نظر الإسلام رمزًا لجانب الشر، إذ إنها ليست شريكة فى سقوط آدم من الفردوس الأرضى، وتصير المرأة فى مفهوم 'الجنة' روحانية، لا بمفهوم استثنائى كمشارِكة فى الخلاص بل كأداة للحب على شكل الحوريات، ثم إن الأيقونات المسيحية الأولى ترسم الملائكة بملامح أنثوية فى الغالب، ومن السهل ذكر أمثلة مختلفة عن الرمزية الخيرة للمرأة مثل 'سيتا Sita' و'رادا Radha'، والربة 'كالى Kali' فى مذهب 'راماكريشنا' البهاكتى، وزوجات داود وسليمان ومحمد عليهم السلام، وسيدات الفرسان مثل بياتريس عند دانتى.

٦٥ ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُواْ لِآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ البقرة ٣٤، والإباء كفر والكبرياء تمرد. وتناظرهما كلمتا 'خطيئة' و'إثم' فى مستوى

لمفهوم القانون بما يعنى إنكار من أصدر هذا القانون، أى المعيار الربانى وهو مصدر كل خير. وقد تجسد مفهوم الإثم فى الإسلام فى تحريم الخمر ولحم الخنزير، ويجوز النظر إلى الخمر باعتبارها رمزًا للغواية والشهوة وإلى لحم الخنزير باعتباره رمزًا للنجاسة والجهل، أى إن الأسباب الرئيسَة لمخالفة الشريعة هى أكل لحم الخنزير بما يجسد من صفات الظلمة، أو هى النزوع إلى أسفل فى أحوال الجوهر القابل للكون، ولا يمكن التمثيل لها على المستوى الروحى، ولكن الأمر يختلف فى حالة الخمر التى تمثل صفة الانفعال أو الميل إلى البسط، فلها معنى إيجابى ظاهر وهى تحتل فى الكتابات الصوفيَّة رمزيَّة النشوة التأملية[٦٦]. ويجوز أن نقول بأن الحب الناتج عن الشهوة لا عن غموض التأمل هو أيضا قابل للتمثُّل على المستوى الروحى. وهو الأمر الذى يفسر كيف أن كثيرًا من أدبيات المتصوفة تتخذ شكل أنشودة محبة[٦٧]، وعلى كلٍّ فالمحبة بما هى لا ارتباط لها بالخطيئة فى الإسلام، بل يُنظر إليها بموجب وظيفتها الكونيَّة فحسب لا فى عرضيتها الجسدانيَّة.

الأخلاق، وربما عجب المرء نظرا لأن إبليس ﴿كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾، لكن ذلك راجع إلى أنه لا يستطيع أن يكون نظيرا سلبيًا لله تبارك وتعالى الذى لا واحد غيره، لذلك كان عليه أن يسقط فى كثرة ذات تجلٍّ مشابه، وعند الهندوس فإن كل دورة من دورات البراهما تعنى تجليًا لعنصر سلبى.

٦٦ يُرجع فى هذا المقام إلى خمرية عمر بن الفارض.

٦٧ هذه الحقيقة ليست مقصورة على الصوفية فى الإسلام، وأشهر أمثلة معروفة هى نشيد الأنشاد وجيتا جوفيندا، ولا ننسى أغانى التروبادور وصرعى الغرام Fedeli d Amour.

وينظر الهندوس إلى عصيان الشريعة أو إلى الخطيئة باعتبارها صدعًا في توازن الفرد، أو هي الفرديَّة ذاتها وتبرهن بوجودها على نقيض دارما Dharma وهي القانون الكامن في طبيعة الأشياء والأنواع، والخطيئة عندهم أدارما Adharma وتعني حرفيًّا 'الخروج على القانون'. وتقترب فكرة دارما إلى حد كبير من فكرة الإسلام عن الشريعة. أما الفكر الصيني فيربط بين فكرة 'الطبيعة Sing' و'قانون السماء' وينظر إلى الإثم باعتباره أمرًا مناقضًا للطبيعة ويعمل على تقصير العمر أو نسيان قانون السماء أي الطاو Tao، وهو معيار كل شيء.

***

وكثيرًا ما تردد أن فكرة الخطيئة مجرد وهم وانفعاليَّة زائدة، وأن الأخلاق تختلف باختلاف الجنس والزمان وتتغير قوانينها إلى حد التناقض، وينبع ذلك الخطأ بشكل تناقضي غير مباشر من القصر الكامن في وجهة النظر الأخلاقيَّة ذاتها، بمعنى أن رد فعلها ليس سَويًّا حيال الطبيعة المطلقة التي تضفيها على الوقائع. ولا بد من القول دون إصرار على حتميَّة الاختلافات الأخلاقيَّة بأن جذور الإثم بما هو، كامنة في النيات وفي إطار طبيعتها الكونيَّة وأحوالها العامة، وبالتالي في واقعيتها الذاتيَّة التي تصوغ معالمها الجوهريَّة، ولا دخل للعوامل الاجتماعيَّة في تعريفه، فالشرع لا يمثل إلا ركيزة واحدة للتوازن الاجتماعي والفردي وهي رمزيَّة بشكل واضح، وتختلف من 'مناخ' إلى آخر. وإذا لم يكن القانون البراني مطابقًا لمعايير السلوك

الإنسانى فهو على الأقل يعبر عنها من منظور معين، وعلى كُلٍّ فإن تنوع الرموز لن يمنع إدراك التوازن المذكور. وبتعبير آخر فالشرع التراثى تطبيق للتوازن الكونى على جماعة إنسانيّة أو على فرد واحد، وبالدرجة التى يتكامل بها مع المنظور الذى ينبع منه التشريع، إلا أن التوازن الكونى يعمل أساسًا كقانون باطن ليس فيه شىء من التشريع حتى إنه قد يدخل فى تناقض برانى فى حالات استثنائيّة مع الشرع العام، وبالطريقة نفسها التى قد يختلف بها دين عن آخر. إلا أن هذه الحالة لا تنطبق إلا على الذين يشكلون قانونًا بذواتهم لو استعرنا تعبيرًا جوانيًا من الإسلام، أما الفرد الذى لا يدرك ذلك التماهى مع القانون الكلى الباطن فهو بحاجة إلى سند رمزى يناسب عقليته، وهذا هو حال السواد الأعظم من الناس. وإنكار الضرورة العميقة لاختلاف القوانين الأخلاقيّة هو بمثابة إنكار التجانس التلقائى بين الأديان، ويعنى نسيان أن الشرع والقانون الأخلاقى جزءٌ لا يتجزأ من جماعة تعتمد وحدتها على منظور روحى لا ينفصم. والعوامل التى تحدد شكليات القانون هى المنظور الروحى من ناحية والعوارض الإثنية والتاريخيّة من ناحية أخرى، تمامًا كما أن قانون الفرد الباطنى يتحدد بدرجة معرفته الروحية من ناحية، وببنيته الذهنيّة وتجاربه العارضة من ناحية أخرى.

والعمل ذاته سواء أكان تكليفًا أو قصرًا يشارك بالضرورة فى الصفات الكونيّة التى تصفها الهندوسية بكلمة 'جونات Gunas'، وسوف

نتحدث عنها هنا باصطلاحات 'الذكاء' و'الشهوة' و'الجهل'، وتؤدى هيمنة أحدها على الآخرين فى النفس إلى تعريف طبيعة العمل، لا بما هو بل بما كان عليه من طاعة أو معصية[٦٨]. ولو أننا عرّفنا الإثم بعدم الاتساق فى عالم العمل فسوف نكون أكثر انضباطًا لو أضفنا أنه عدم اتساق مع العمل الربانى الإيجابى الصادر عن إيمان خالص، فى حين أن الإثم سلبى بمعنى أنه يعصف بالذكاء ويسلمه إلى مظاهر خادعة.

ولا بد لنا من وقفة قبل أن نسترسل حول الفكرة المسيحيّة عن الخطيئة الأولى، وهى الميل الأصولى عند الإنسان الساقط نحو الوهم، وهى فكرة يجرى تعويضها افتراضيًّا فى شعيرة العماد، وهى شعيرة تتضمن عهدًا روحيًّا Initiation ولذلك تعلو على مقام الأخلاق، وترمز إلى أن الخطيئة الأولى تناظر أيضًا مفهومًا فوق أخلاقى. وحيث إن ذلك المفهوم لا يظهر خارج نطاق الجوانيّة والمسيحيّة فمن المشروع أن نتجاهله خارج ذلك النطاق، لذا يجوز

٦٨ « يرى الحكماء أن العمل الذى يجعل المرء يخجل من نفسه حين يهم بعمله وهو يعمله وبعد أن يعمله يتصف بصفة ظلامية هابطة 'تاماس Tamas'، وأن كل عمل يريد به المرء شهرة فى الدنيا يتصف بصفة انفعالية 'راجاس rajas'، وحين يرغب المرء فى المعرفة بكل كيانه وحين لا يخجل من عمله وتجد نفسه فيه مسرة فإن ذلك العمل يتصف بالاتساق 'ساتفا satva'. وحب المتعة يسود على الأول، وحب الغنى على الثانى، وحب الفضيلة على الثالث» Manava Dharma Sutra XII-٣٥-٣٨. ويصف القرآن فى الإسلام الذين يحبون الفضيلة بأنهم ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، ويصف الانفعاليين ﴿بالضّالينْ﴾، كما يصف الهابطين بأنهم ﴿المغضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾.

للمرء أن يتوقف عند حقيقة أن الشر لا يتحقق فى نفوس الأطفال، وهذا ما حدث فى الإسلام الذى لم يعرف الخطيئة الأولى ولا العماد سوى فى الجوانيّة بالطبع، حيث يكون لهما نظير فى شكل مناسب. ثم إن منظور 'الحبل بلا دنس' وثيق الصلة بهذه المسألة، ويؤدى إلى طرح ملحوظات مقاربة، ويبين السبب الذى جعل الكنيسة اليونانيّة فى اهتمامها بتعريف أمور الإيمان وإخلاصها للرمزيّة الإنجيليّة تحاول تجنب بلورة الحقائق المرتبطة 'بربانيّة الإنسان' على المستوى البرانى إذا جاز القول. وأيًّا كان الأمر فإن الإيمان الكاثوليكى 'بالحبل بلا دنس' يعنى أن العذراء هى 'الإنسان الكامل'، ويؤدى غياب هذه العقيدة عند اليونانيين فى نهاية المطاف إلى أنه «ليس أحد صالحا إلاّ واحد وهو الله» كما جاء فى كلمات الإنجيل.

***

والجهل حالة أصوليّة فى الإثم، وهو غير الجهل النظرى بالشرع، فهو جهل فعال تمتد جذوره إلى القلب وليس إلى العقل أو الذاكرة، وهو الذى تسميه أديان التوحيد حقًّا وصدقًا 'تصلب القلب'. ويتجلى الجهل بثلاث طرق رئيسة هى الحرمان من الحكمة الربانيّة أو الرحمة أو الجمال، وتناظر فى فضائل الإنسان الذكاء والقوة والخير. والبلاهة هى العجز عن تمييز الجوهرى من العرضى، وهى الارتباط بالوقائع واعتبارها بذاتها دون استقراء لعلاقاتها، والجَزَعُ هو الاستسلام إلى الأوهام والعجز عن التعمق فى الظواهر وتصرُّم التجانس الداخلى مما يتمخض عن انهيار المقاومة، وأخيرًا الفحش الذى يُعد أعظم

الآثام، فهو بالغ الفعالية وسبق الإصرار، وهو نقيض لكل ما يلهم به الذكاء، فنى حين يُمَكِّنُ الذكاء المرء من رؤية العلاقات الداخليّة للأمور فإن الفحش لا يبين إلا السلبيّة والقصر والميول التخريبيّة. والإنسان عادة ما يخدع نفسه قبل أن يرتكب إثمًا حتى يحكم أحكامًا زائفة بشكل مؤقت حسب الحال، ويعكف على تدبيج أعذار تتسم إما بالجزع أو البلاهة أو الفحش. ويلجأ الضعيف إلى الاستكانة للوهم، ويلجأ الأبله إلى تذويب تمييزه فى دوامة، ويلجأ الجَزوع إلى التحطيم بالعنف. ويجوز القول بأن الضعف يأثم بموجب دافع وهمى ينشأ من رد فعل سلبى حيال الظواهر، والبلاهة تأثم بالعمل بلا داعٍ أو بالامتناع عن العمل بلا سبب عندما تستجيب لواقعة عارضة فحسب، والفحش يأثم من جراء الميل إلى الشر والكفر وكراهة كل برهان على المعيار الربانى.

ولا بد من عدِّ كل إثم تعبيرًا عن نقص فضيلة إيجابيّة عند الآثم مثل الحكمة والقوة والطهر، وحيث إن كل فضيلة إيجابيّة تتعلق بوجه ربانى فإن غياب تلك الصفة فى الإنسان يتعلق ولا بد بمركز كونى شيطانى بطبيعته، وهو مركز يُعد المصدر المباشر للصفات السلبيّة، ويناقض الجانب الربانى وينكره بشكل وهمى فحسب، وتعيش الرذيلة على تواصل منتظم بذلك المركز الإبليسى المظلم الذى يضفى عليها طبيعته، كما لو كان خفاشًا خفيًا يجتذب الإنسان ويبتلعه ليسقط فى حال من التدهور والاختلال. وإذا لم يكن الأمر كذلك لظل

كل إثم بسيط واقعة منفصلة، إلا أن الإثم ليس إلا سابقة تؤسس اتصالا بمركز ظلامى[٦٩]، وهذا يصور ضرورة الطقوس التطهيريَّة التى تكسر ذلك الاتصال وتعيد التواصل مع الوجه الربانى الذى كان الإثم إنكارًا له.

ولكن هناك مسألة لا بدَّ من الاعتبار فيها، وتعود بنا إلى الخطيئة الأولى بمعناها الجوانى، فلو كانت الخطيئة مجرد سلوك يناقض أمرًا شرعيًّا فلن يمكن القول بلا حيف بأن الرجل العادل يخطئ سبع مرات فى يومه فقد كان هناك دومًا رجال قادرون على الاتساق الكامل مع المفاهيم المقدسة، لكن كلمة 'خطيئة' لا بدَّ أن تُفهَمَ بدلالة أعرض، ونجد المفتاح فى نصٍّ مقدس هو رسالة يعقوب بن زبدى إذ يقول «فمن يعرف أن يعمل حسنا ولا يعمل، فذلك خطية له» ٤، ١٧، ويستحيل الالتزام دائما بأفضل سلوك، فليس عقل الإنسان بقادر على الانتباه إلى كل جوانب الواقع فى آنٍ واحد، والتركيز على أمر قد يفوِّت الانتباه إلى آخر، ولذا كان عدم كمال الحركة الإنسانيَّة لا يتوقف على الإرادة فحسب بل يعتمد أيضًا على صروف الخلق ذاته، ولذلك عَزَتْ بعض الأديان 'الخطايا' حتى إلى أنبيائها،

٦٩ ويُصوَّر الجحيم أحيانا على شكل غول يتحرك ويتكلم، ويقول الغزالى «إنه يسير على أربع، مربوط بسبعين ألف قيد وعلى كل قيد سبعون ألف حلقة ولو جمعت حديد الأرض ما ثقل عن وزن حلقة واحدة منها، وكل حلقة يحرسها سبعون ألف خادم جهنمى،... ويزوم وينبح ويطقطق ويحمحم ويطق شررا ودخانا حتى لا تبين السماء من الظلام الذى ينفثه».

فى حين نافحت أديان أخرى عن عصمتهم باعتبارهم 'رجال الله' و'أرباب الإنسان' فلو أن الرجل العادل يخطئ سبع مرات فى اليوم فذلك لأنه لا يمكن أن توجد 'صفات نقية' فى التجليات، فالتجلى الخالص من الشوائب تناقض اصطلاحى.

***

وهذا يعيدنا إلى مسألة كمال 'رجال الله' أو عدم كمالهم رغم أننا أجبنا عليها بشكل ضمنى فيما تقدم، ورغم أن ذلك السؤال خارج بشكل ما عن موضوعنا إلا أنه مهم لدرجة تستدعى وقوفنا هُنَيْهَة عنده. فليس بوسع الإنسان بما هو إلا أن يتصف بصفات تشكل هويته الجوهريَّة، وبدونها لن يكون إنسانًا فردًا بل شيئًا آخر، ولا شك أن رجل الله من منظور معين هو إنسان قطعًا وإلا ما كان إنسانًا بأى معنى ولن يجوز الحديث عنه بأى شكل كان. فالمسيح عليه السلام كان ربانيًا حقًّا وإنسانيًا حقًّا، ويجدر بنا أن نتذكر كلمته «لماذا تدعونى صالحا؟ ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله» [٧٠].

٧٠ يرى المذهب الحنبلى أن عدم الكمال الذى قد يظهر على نبى ليس إلا مشيئة إلهية غايتها بيان السلوك القويم أو السنة التى يجب أن تنضبط فيها كل مواقف الحياة الإنسانية على اختلافها. ويعبر مايستر إيكهارت عن الجوانب الأصولية لهذه الحقيقة فيقول «قد يتساءل البعض 'هل كان المسيح عليه السلام معصوما حينما قال نفسى حزينة جدا حتى الموت؟ وهل كانت مريم عليها السلام كذلك حين وقفت تنوح تحت الصليب؟ وكيف يمكن أن يتسق ذلك مع لامبالاة العصمة؟' ويرى الآباء أن هناك شخصين لكل إنسان شخصًا ظاهرًا يعيش بالحواس الخمس التى تستق من النفس وشخصًا باطنًا فى دخيلة الإنسان... والشخص الظاهر عليه أن يؤدى أعمالا فى حين يظل الشخص الباطن حرا معصوما عنها. وكذلك كان فى المسيح عليه السلام شخص ظاهر وشخص باطن، وكذلك كانت سيدتنا مريم عليها السلام، وما ظهر منها لم يكن إلا الظاهر فى حين ظل الباطن معصوما باللامبالاة. لذا

ويجوز مقارنة تلك الكلمات بما جاء فى الأوبانيشاد «إن جوهر الإنسان مفطور من الرغبة»، ودون أن نستنتج منها طبيعة المسيح البشريَّة ولا أن مثله من 'رجال الله' قد يخضع لهوى الرغبة، فلو كان من الصحيح أنهم يحتكمون على فرديَّة من شأنها تعريض كل العناصر المكونة للحقيقة للخلل، وكذلك كل الصفات الجوهريَّة التى تتكون منها الفرديَّة، وأن العوامل النفسيَّة التى تنتج عنها تعنى تخصيصًا يشاكل ما ندعوه بلغة الفانين 'الرغبة'، فإن الرغبة التى قد تنتاب شخصيَّة روحيَّة كبرى سواء أكانت لرسول أم لولى هى رغبة من جوهر يختلف عن الرجل العادى بموجب اندماجه فى الحقيقة الكليَّة وصيغها. وحين نتحدث عن 'ربوبيَّة إنسان' فإن النفسيَّة المعتادة قد استوفت حقها، فالكلمات ليست إلا مقاربات ومشابهات، وهناك إذن خلاف جوهرى واضح قد يكون مطلقًا بين نفسيَّة الرجل العادى ونفس 'رجل الله'، وعلى ذلك فحين يعبر الربانى عن رغبة أو عاطفة فهو وحده من له الحق فى استخدام كلمات الفانين، وسوف تستحيل الكلمات نفسها إلى أباطيل على لسان الرجل العادى[71]، فلا علم له بأبعاد الحقائق المتعالية التى يعلمها 'رجل

كانت كلمات المسيح عليه السلام وأيًّا ما قالته السيدة العذراء فى نواحها، فقد ظلت فى دخيلة نفسها معصومة. والباب يحتاج إلى مصراع يدور حوله فهو متحرك كمثل الشخص الظاهر، والمصراع كمثل الشخص الباطن يبقى ساكنًا معصوما من الحركة».

٧١ حين يقول الولى أو القديس 'إنى أرغب' فهو يقول الحق، ولكن حين يقول عنه رجل ما 'إنه يرغب' فقد جانب الحق، ويمكن القول بأن الولى حين يرغب فإنه يرغب بإذن الله سبحانه أو بأمره جل وعلا، وبالمدى الذى يرغب به، وقد ضحى فى الوقت ذاته بموضوع

الله'، فهى جوهر فرديته التى تنصهر فى حضور الحق، والقول بأن رجل الله 'متوحد' يعنى أن 'الأنا' التى يحتكم عليها لجسده ذاته ليست عائقًا أمامه، لكن ذلك لا يعنى أن تلك الفرديَّة أو ما يبدو كذلك أمر غير موجود، فسيكون ذلك من قبيل التناقض بموجب أن كل ما هو غير موجود لا مظهر له، وكما لو أمكن للظلِّ أن يكون ظلا لذاته، والفرديَّة لا يمكن إلا أن تكون ذاتها فى حضورها بصيغة أو بأخرى فى كل إنسان، إذ إن الحال الإنسانيَّة حال فرديَّة. وسوف تعين هذه الاعتبارات على فهم أن كلمات الإنجيل التى سلف ذكرها والتى تتوازى مع كثير من المتون المقدسة التى تتعلق بالفرد بما هو لا من حيث إنها صيغة قد تحددت بما هو كلى، ومن نافلة القول بأنها لا تتعلق برجل الله فى حال الهويَّة العليَّة. ولذلك يجوز القول بأن الفرديَّة لا توجد إلا خارج نطاق العالم الربانى وأن رجل الله الذى أصبح ربانيًّا بموجب هذه الهويَّة لن يتأثر بالفرديَّة. ويصبح القول بأنه 'ذو فردية' أقل صحة من القول بأنه 'فرد'. وعلى كلٍّ فمن الصعب تمييز الكيفيَّة التى يكون بها ربانيًّا والجوانب التى يكون بها فرديًّا، وسيكون من المستحيل التعبير بلغة إنسانيَّة عما هو ربانى أو إنسانى فى دخيلة رَجُل الله، فسيبقى ذلك مشوبًا بالنقص وعدم الكفاءة، إذ إن الحقائق التى تشكل هذه المسألة تجاوز فهم

رغبته، وقد عبرت عن ذلك كلمات المسيح عليه السلام حين قال «فلتكن مشيئتك»، وهى كلمات تحدد توجه الولى والقديس فى كل رغباته، وتجبرنا على التسليم بأن رغبات الكاملين هى فيما وراء رغبات الدهماء.

الرجل العادى، وما اللغة إلا أداة وسيطة. وربما أمكننا تلخيص ما تقدم فى كلمات قلائل فرجل الله ربانى حقًّا وإنسانى حقًّا وكونه ربانيًّا مع كونه إنسانيًّا يجعله غير عموم بنى الإنسان.

***

ولنعد الآن إلى مسألة الإثم، أو بالأحرى إلى مسألة التطهر التى لا تنفصم عنها، فشعائر التطهر تعادل آثار الإثم وتفتح الباب لمحو سببه، وطالما كانت تلك الآثار تختص بالفاعل دون تعديل للسبب الدائم للإثم، فليس هناك شعائر تصلح لتطهير الجهل. والتطهر يحقق التئامًا افتراضيًّا بالحال الفردوسيّة، لكن اقتلاع جذور الشر يستلزم تدخلا أشد إيجابيّة مثل النفوذ الروحى، أو بطرق تحقيق التواصل بالحضور الربانى فينا بشكل ما[٧٢]. وأول مثال هو التناول وصلاة الرب المسيحيّة والثانى هو الصلاة الإسلاميّة. ولا يصح نسيان أن الغرض من التطهر ليس محو آثار الإثم بل تزكية النفس بتنبيهها إلى مصيرها النهائى مثل شعائر التطهر التى تستلزم من المرء سلوكين هما صدق النيّة، والعمل الذى يبرهن عليها.

ويُعَدُّ الوضوء الإسلامى للصلاة والاعتراف المسيحى للتناول[٧٣] تكييفًا لهما ففى الوضوء الذى يناظر التبرك بالمياه المقدسة فى المسيحيّة

٧٢ نحن نقول 'بشكل ما' لأن ذلك الاتصال يستحيل بشكل مباشر، وإلا كان هناك معيار مشترك بين الله سبحانه والإنسان.

٧٣ قدمنا الوضوء لكليته الرمزية، لكن الاعتراف فى المسيحية يشوبه بعض التعقيد نظرا للطبيعة الخاصة للجوانية البرانية Eso Exoterism المسيحية.

يصبح الماء صلة رمزيَّة بالطهارة الفردوسيَّة وتردداتها بين الحسى والروحى، والوضوء 'يفصل عن الدنيا' كما قال الصوفى أبو بكر الشبلى استعدادًا للقاء الله سبحانه، وهو النقاء والطهر. والماء دعامة شعائريَّة بفضل بساطته وجوهريته، ولهذا تصلح عناصر أخرى للتطهر فى ظروف خاصة مثل التيمم بالتراب فى الإسلام ورياضة التنفس فى 'هاثايوجا' الهندوسيَّة وطقوس الطهارة بالنار فى حرق موتاهم. وفى سياق الأفكار ذاتها نلفت النظر إلى التنفس، وهو الوظيفة الحيويَّة الأولى التى تنقى الدم وتصل الإنسان مع الهواء بإيقاعه، ومن ثم مع نقاء الروح بالتناظر. ونجد عند الهيسيكازم وفى أديان شرقيَّة أخرى أن التنفس مرتبط بالتأمل، فالتنفس الروحى يؤثر على الدورة الدمويَّة بحيث يتخلل الجسد بكامله بعطره الروحى فيصبح محرابًا للحضرة الربانيَّة.

والإثم جوهريًّا هو عدم اتساق العمل مع طبيعة الأمور، وحيث إن المعرفة فحسب هى التى يمكن أن تحرر من أصفاد العمل فيمكنها بالضرورة أن تمحو احتمال الإثم. «ولو أنك ارتكبت من المعاصى أكثر من كل العصاة مجتمعين فسوف تعبر فى سفينة المعرفة كما تحيل النار الحطب إلى تراب وهكذا يا آرجونا تطهر المعرفة كل الآثام فليس هناك ماء أنقى من زلال المعرفة» بهاجافادجيتا، IV ٣٦-٣٨.[٧٤]

٧٤ قالت القديسة تيريزا Theresa Of The Child Jesus فى صيغة بهاكتية «... وحتى لو كنت قد ارتكبت كل المعاصى فسوف أوقن بالله فإنى أعرف ما سوف ألقى من رحمته اللانهائية». ونلاحظ أن الصلة بين 'اليقين' و'المعرفة' فى الأسرارية تناظر صلة اليقين

الميتافيزيقي بالتحقق.

عَن التَّضْحِيَة

هناك صيغة للتطهر تتصل بالحياة ذاتها، وهى التضحية، وغرضها تعويض ما يمكن أن يسمى 'الإثم الوجودى' باستعارة المصطلح الأخلاقى، أو هى 'الخطيئة الكونية' فى حق التجلى الذى ننتمى إليه، والتى تبدو كما لو كانت تستغل الحياة الربانيّة لكى تناقضها. والتضحية موت رمزى طوعى أو إرادى خارج نطاق تجليها، والذى يتجه إلى تحقيق وجود كلى لن يحظى به أبدًا، فالمبدأ فحسب هو الذى يمكن أن يتحقق[٧٥]. وكل ما يوجد لا يمكن أن يحافظ على وجوده إلا بالرجوع إلى طبيعته المبدئيّة أو هى بالأحرى طبيعة لا وجوده الأوليّة، فكل شىء يحمل فى ذاته برهانًا عضويًا على عدمه. والكثافة المطلقة أمر لا يمكن أن يُستوعب فهى من قبيل التناقض. فالصوت على سبيل المثال لا بدَّ أن يبرهن على استمرار وجوده بفواصل من الصمت وحالات من التغير اتساقًا مع قانون الذبذبة الذى يحكم كل أشكال الوجود، وبدون تلك الفواصل يختزل الوجود إلى انفجارات لحظيّة مُرَكَّزة، أما فى الأحوال الطبيعيّة فاختلاف صيغها وامتداداتها برهان وجودها، وهكذا يكون دوام تجلى الصوت مجرد تكسرات منعكسة لأصوات لحظيّة نفترض وجودها بشكل تلقائى. إلا أنه يجوز القول

٧٥ ذلك 'الوجود الكلى' يتحقق رمزيًا فى أشد الأجساد ثقلا وكثافة ومن نافلة القول أن تلك الكثافة دائما أمر نسبى.

بأن وجود تلك التجليات أمر مستحيل، ممتدة كانت أو مركزة، فكليّة الإمكان لحسب هى التى تتسم بالمطلقيّة، وكل استحالة لها حدود لإمكانيّة أخرى تقفو أثرها وتُناقِضها، ومن هنا جاء مثال أن الاستثناء برهانٌ على القاعدة[٧٦]. ويلزم إذًا أن نتعرف على التجليات الكليّة الكبرى بتراتب ظهورها بأسلوب رمزى وحينئذٍ تبدو طبائعها خيرًا كانت أم شرًّا، وفى كلتا الحالتين يحدث 'تطهر' أو إعادة خلل جزئى فى الطبيعة إلى الاتزان الكلى كما يحدث فى المعجزة أو يوم الحساب[٧٧].

٭٭٭

والإنسان هو الكائن الأرضى الوحيد الذى يستطيع أن يُطَهِّرَ أدران وجوده بوعى، ولذلك قيل «إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يقدم أضاحى» شاتاباثا براهمانا VII ٥، وبتعبير آخر حيث إن الحياة ما هى إلا منَّة ربانيّة فلا بد للمخلوقات الواعية أن تضحى لخالقها

٧٦ إن استحالة وجود مربع مستدير يحدها إمكانية وجود مربع ذى أضلاع محدبة، واستحالة بياض الأسود يحدها الرمادى، وليس هناك استحالة مطلقة إلا استحالة كلية القدرة، والاستحالات الكونية تتخذ عندنا صيغة 'مطلقة نسبيًّا'. وهذا الاصطلاح ينطوى على تناقض منطقى يستدعى ذكر المثال التالى إن البرهان على صحة مقولة إن ١+١=٣ لا يمكن أن يكون 'باطلا مطلقا' حيث إن هناك مقولات أكثر منها بطلانا على شاكلة ١+١=٠ ويصبح بطلان الأولى 'مطلقًا نسبيًّا' أى للتعبير عن عدم كونه نسبيًّا فقط ولكنه مطلق فى مستواه لحسب قياسا إلى الثانية، ونضيف إلى ذلك تحفظا هو أن المثال الحالى له مغزى ميتافيزيقى وليس رياضيا.

٧٧ يسمح لنا المقام بفهم العلاقة بين طبيعة المعجزة والجوهرة، فالجوهرة بين الحصى تنتمى إلى مقام المعجزة على مستوى الطبيعة الكونية، ويمكن أن يكون لها أثر طيب أو خبيث، وقُلْ مثل ذلك عن البرق الباهر فى شتات الضوء.

ببعض ما أعطى، حتى يتحقق على المستوى الروحى المغزى الكامن فى المرجعيّة الرمزيّة كى يعمل على دوام العطاء. وقد تتخذ تلك التضحية شكلا دمويًا أو غير ذلك، ونتخذ مثلا على ذلك غيضًا من فيض أمثلة لا تحصى، فالهندوس لا يأكلون إلا بعد أن يضحوا بشطر وجبتهم للسماء، حتى إن طعامهم يصبح بقايا القربان، وكذلك يُصَفِّى اليهود والمسلمون دم الذبيحة التى تؤكل. ونجد المعنى ذاته فى بعض قبائل هنود أمريكا الشماليّة الذين يضحون بإصبع 'للروح العظمى' عند تعميد المحارب والإصبع عنده من أثمن أعضائه بصفته محاربًا، ويضحى بواحد من عشرة أصابع أى عشر قدرته على العمل، وهو أمر له مغزىً عميق، ذلك أن الرقم 'عشرة' يمثل رمزيًّا تمام دورة العدد العَشْريَّة، وهناك تشاكل بين التضحية التى وصفناها والعشور. وهو مقدار زكاة المال فى الإسلام حسب الشريعة القرآنيّة، حتى تكسر حلقة اكتمال الزيادة ومن ثم نهايتها، وكلمة 'زكاة' متعددة الدلالة، فهى تتشقق إلى معانى 'الطهارة' و'الزيادة' و'الامتلاء' و'الصدقة' و'قضاء الحق إلى أهله'، و'زيادة الفضل' و'طيب الزرع' و'المديح والشكر' و'النمو' و'النعمة'. ونتذكر أيضًا فى هذا السياق كلمة 'دين' العربيّة، والتى لا تعنى الدين المنُزل فحسب، ولكنها أيضًا تعنى 'حكم المالك' سبحانه يوم الدين حين يستوفى حقه من الذين أعارهم كل شىء، وتعنى بفتح الدال ما يدين به شخص لآخر، ونجد فى المثالين صلة تجمع بين معانى الكلمات المشتقة.

ولنعد إلى مسألة أضاحى الدم التى تنتمى بشكل أخص للحياة ذاتها، فليس هناك تعسف فى حقيقة أن الدم سرى من المبدإ الخالق، فالدم ألصق وسائل الحياة العضويَّة وأقربها إلى الحياة، وهو الأداة المباشرة لتحقق العوامل النفسيَّة فى الصيغة الجسديَّة، وهو أحد الأسباب الرئيسة التى حرَّمت بعض الأديان أكل اللحم من جرَّائها. وتتميز التضحية بأمر أقرب إلى 'العلاج بالفصد'، والجماعة الإنسانيَّة هى الجسد الذى يبذل دماءه، سواء أكان ذلك بفصده أو فدائه بذبح حيوان، وقد يترتب على الحالة الثانية حجة منطقيَّة هى أن الإنسان فحسب هو الذى يجب أن يبذل عشورًا، وهذا صحيح بالنسبة إلى المجتمعات التى لم تصل فيها الأحوال الدوريَّة إلى الدرجة التى يخف فيها عبء التضحية، أى استبدال الحيوان بالضحيَّة البشريَّة المستهدفة، وهذا البدل على كل حال أمر مشروع تمامًا بموجب أن الحيوان ينتمى إلى الحياة الأرضيَّة التى ننتمى إليها، أو على الأقل حياة ذوات الدم الحار. ويتوقف الحل النهائى لهذه المشكلة على الرجوع إلى نظريَّة كليَّة الحياة الأرضيَّة التى تُعد حالة فريدة ذات صيغ متعددة متراكبة، وصيغتها المركزيَّة هى الإنسانيَّة إلا أن ذلك سينأى بنا عن موضوعنا ولا مناص من الاكتفاء بوضوح الملاحظة السالفة. أما عن الضحية البشريَّة فبأى حق يذبح المُضحِّى إنسانًا بدون إرادته؟ والجواب أن المضحى لا يتصرف بناءً على أنه فرد بل يمثل الجماعة التى لها حقوق معينة على جزء منها وهو الفرد، شريطة أن

تكون مترابطة برباط روحى وتشكل وحدة روحية أو ’جسدًا أسراريًا‘ واحدًا، ثم لا بدَّ أن تكون التضحية بناءً على أمر ربانى. وقد بدأ استبدال التضحية من الإنسان إلى الحيوان فى الأديان التوحيديَّة الثلاثة بالتضحية بخروف بدلا من التضحية بإسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وفى المسيحيَّة اسُتبدل بالقربان فى شعيرة التناول التضحية الدمويَّة برجل الرب. وكانت تضحية المسيح عليه السلام هى التى سمحت للمسيحيين بذبح المواشى دون دعاء، إذ إن التضحية تشتمل على كل التجليات بموجب ربانيتها، وبموجبها أيضًا استغنى المسيحيون عن التضحية. وليس للإنسان الحق بدون شكل أو آخر من الشرائع فى التضحية بحياة حيوان فهو لا يستطيع أن يهبه تلك الحياة، ولذلك كانت الشعوب التى تعيش على الصيد لا تقتل كما يقتل الدنيويون، بل يقومون دائمًا بشعائر تعويضية. ولنذكر مثالا واحدًا فحسب عند الهنود الحمر، فالصائد يدخن ’غليون السلام Calumit‘ بعد أن يصطاد طريدته ثم ينفث الدخان نحو منخريها حتى يتصالح مع ’روح النوع‘. وتتبع كل الشعوب التى تعيش على الصيد طقوسًا مماثلة قد تمتد إلى استهلاكهم للنبات أيضا[٧٨].

٧٨ هناك صيغة من التضحية لا يجوز أن تُهمل فى السياق الحالى وهى الحروب الإقطاعية ليس بما تمثله من الأحوال البائسة التى تتفشى فى حقبتنا الدورية بل لأن لها معنى إيجابيًّا للحارب من حيث كونها طريقة حياة جماعة إنسانية. وهناك أيضا شعيرة أخرى تعرف فى الغرب باسم هاراكيرى، وهى التضحية الانتحارية الشنتوية ’سيبوكو Seppuku‘، ويبين ما أسلفنا قوله ضمنيًّا مغزى هذه الحالة الخاصة، وهو منظور يشكل نظاما مغلقا متجانسا لا يمكن هضم عناصره فى أى شكل تراثى آخر، وهى لا تقع فى إطار الانتحار الدنيوى

وتتعرض التضحيّة الإنسانيّة شأنها شأن ما يعتور الشعائر كافة من حيث المبدإ لانحرافات من 'الكيف' إلى 'الكم'، أو من الرمز إلى الخرافة، حتى إنها قد تنتهى إلى نقيض ما سُنَّت من أجله، وهذا ما حدث للوثنيين الذين يذكرهم الكتاب المقدس، وكذلك الحال مع الآزتيك وعدد كبير من الأمم التى تدهورت. وحيثما تغرب الروحانيّة فإن التضحية لا تتوجه إلى الرب بل إلى كيان نفسانى قائم على شعائر جماعيّة نفسانيّة بدورها. وما من شك فى أن كيانًا مشابهًا يقوم فى الأديان الصحيحة، ولكنه يقوم فى موضعه الطبيعى وهو دائمًا ثانوى، وحينما يستنير ذلك الكيان بالروحانيّة، التى تضفى عليه 'كيفية' بالفضائل التى لا يمكن أن تنتمى إلى نفسيَّة مصاصى الدماء، يعمل ركيزة للسلطان الربانى مثلما تتولى العناصر النفسيَّة والعقليَّة دعم دور التعقل المُلهَم. ولكن حين ينسحب النفوذ الربانى من حضارة دينيَّة ولا يبقى فيها إلا الكيان النفسى وما يغذيه من جهل الانفعال فإنها تئول إلى وحش تستكين إليه كل عناصر الفساد، وهو ما يفسر الأشكال القبيحة التى تمخضت عنها شظايا الأصنام المحطمة. ويحدث ذلك النوع من الانحطاط للعبادات التى لا تحسب للظروف الدوريَّة المتغيرة، فتصبح خلجات حياة متشنجة مثل انتفاضات عصبيَّة فى جسد ميت، وحينئذ فإما أن يتدخل التراث بتعديل يتسق مع الأحوال الدوريَّة أو أن يتغير بشكل خارجى قد يؤدى

اللاشعائرى، ولا يحتضنها سوى المقدسات الشنتوية.

فى حالات معينة إلى خراب الحضارة التى أقامها.

إن أسمى أشكال التضحية التى تنعكس عنها كل التضحيات الأخرى هو ما ينبع من باطن المرء. وحين يفقد المرء حياته بالمعنى الإنجيلى يجدها فى الخلود فيما وراء تحولات الكون.

الْجُزْءِ الثَّالِث

الْحَيَاة الرُّوحِيَّة

صِيغ التَّحَقُّق الرُّوحِى

قيل إن الطرق إلى الله سبحانه بعدد نفوس بنى آدم، ولكن بما أنه ليس هناك تعقيد يستحيل أن يختزل إلى تركيب وبالتالى إلى معادلة بسيطة، شريطة أن يقوم الاختزال والتركيب على طبيعة الأمور لا على الوسائل الفلسفيّة، فإن تنوع النفوس والطرق يمكن أن يُختزل فى نهاية المطاف إلى ثلاثة أمور أصوليّة هى 'المعرفة' و'المحبة ' و'العمل'.

والعمل هو أكثر الأمور ظهورًا، ولذلك يحسن بنا أن نتناوله أولاً، ويختلف العمل عن المعرفة والمحبة من حيث إنه لا يحتكم فى ذاته على غاية وجوده، مما يعنى أن طريق العمل لا بدّ أن يتعلق بواحد من الطريقين الآخرين، ليضفى عليه معناه الكامل وإلا انتمى بكامله إلى عالم الصور. وتتضح هذه الطبيعة التى تعتمد على غيرها فى طريق العمل حينما نستعين بمشابهات من المرتبة الحسيّة، وعلى سبيل المثال حين نتفكر فى 'النور والدفء' نجد أن النور يضاهى المعرفة، فى حين يضاهى الدفء المحبة، ولا يضاهى العمل شيئًا ما لم يكن ذا صيغة ظاهريَّة مثل قوة النار الحارقة التى يعتمد وجودها على وجود مادة قابلة للاحتراق، وليس العمل إذن مساويًا للمحبة ولا للمعرفة. فهما يتعاليان على العمل ويمحوان الحدود الضيقة للأعمال، فالإيمان هو الذى يخلِّص والمعرفة هى التى تحرر.

وطريق العمل وهو ’كارما مارجا Karma Marga‘ فى الهندوسيَّة يشير إلى جانب شدة القوى الربانيَّة، ومن هنا جاء الارتباط بين هذا الطريق و’مخافة‘ الله سبحانه فى التصوف، ويتجلى لنا هذا الجانب فى عدم التحدد وصعوبة تفهم صروف الكون، وغاية طريق العمل هى التحرر من تلك الصروف لا من الوجود ذاته، كما أنه الغاية من طريق المعرفة. إلا أن التحرر بطريق العمل هو خلاص أيضًا من شقاء الكون[٧٩]، وإذا كان العمل هو الذى يقوم بدور الركيزة فذلك لأنه هو الذى يضعنا فى الزمن، وهو مظهر الشدة الربانيَّة باعتباره هادمًا للأمور والأشياء. وسوف تعيننا الصلة بين ’كالى‘ و’كالا‘ من ناحية على فهم المغزى من تعلق ’المخافة بطريق العمل، فالأولى هى القوة الربانية فى الهدم والتحولات والثانية هى الزمن الذى يجريان فيه، ومن ناحية أخرى الصلة بين كالا وكارما أى الزمن والعمل. وتضفى طبيعة التضحية على العمل سماته الشعائرية[٨٠]، ولا بد أن يُرى العمل كإنجاز للدارما أو ’واجب الحال‘ الذى يتمخض عن طبيعة الفرد الأصليَّة، ولا محيص له من إنجازه بالكمال الذى يليق به، وبغض النظر عن نتائج العمل ’نيشكاما كارما Nishkama Karma‘.

٧٩ سيكون استنباط أن البوذية لا تتضمن سوى بعد كونى ناتِّجا عن قيامها على الشقاء، فالشقاء جانب ذاتى من النسبية، ويقوم بالدور السلبى كمنطلق للتحرر بالمعرفة التى تُعد فكرة نيرفانا المنطلق الإيجابى لها، وذلك اتساقا مع تربويتها الروحية الذاتية. فالمذهب البوذى يرى الحقيقة الأسمى من حيث ’الحال‘ لا من حيث ’المبدأ‘.

٨٠ عمل طريق التحرر بالشعائر منطلقا للحضارات المحاربة، ونحن نضع ذلك فى صيغة الماضى، إذ لم تبق فى أيامنا هذه سوى الشنتوية وبعض قبائل الهنود الحمر التى تكاد تبيد.

وأوضح طريق للعمل الخالص من الذاتيَّة هو الذى يبدو فى إنكار الذات، ويمحو بموجب ذلك الحاجز بين 'الأنا' و'الآخر'. و يصبح الجار ركيزة شبه منهجيَّة للربوبيَّة فى أعمال الخير، إذ إن «بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتى هؤلاء الأصاغر فبى فعلتم» متى ٢٥: ٤٠ فحين تذوب الأنا فى الآخر يصبح 'الآخر' هو 'الرب' تقديرًا ويصبح إنكار الذات من طبيعة الأمور. إلا أن الحتميَّة الكونيَّة لهذا الطريق تتضح بسهولة من واقع أن كل شىء يحدث فى مستوى المخلوقات ويجرى بالتالى فى العالم الموضوعى، وينبنى على ما تقدم أن طريق العمل محتوم بمدى حتميَّة العمل ذاته، ومفروض حتى على الذى يسلك الطريق التأملى الصرف بالقدر الذى يلزم طريق العمل وعناصره المكونة[٨١]، أى رمزيته، ودون أى ارتباط بنتائجه. ويتيح لنا هذا الأمر فهم السبب وراء استثناء الطرق الروحيَّة الكبرى لاحتمال سلوك الطريق فى خضم مشاغل الحياة حتى بين أشدهم تنسكا. ونطرح الآن مسألة كيف يمكن أن يصالح المرء بين الحميَّة الروحيَّة والمشاغل الماديَّة والاجتماعيَّة فى آن حتى يدمجها فى حياته الباطنيَّة. فلو لم يكن العمل اليومى عائقًا للطريق فذلك يحتم أن

٨١ من المعروف أن كبار الأولياء لا يستهينون بأقل الأمور شأنا فى الحياة اليومية، وكانوا يصرون على أن يتم كل شىء بطريقة منطقية وعملية تماما، وهذا يعنى أن كل أمر لا بد أن يتم كاملا أو ألا يحدث أصلا، وإذا كان طريق العمل فى العبادات والمعاملات من المنظور البرانى أمرًا ذا أهمية قصوى فذلك لأنه مكتف بذاته وكافٍ للوصول إلى الغايات التى حددها شرع الدين، أى النجاة من المحيط الكونى وشقائه، كما أن العمل متاح أمام كل الناس بلا تمايز بالقدر الذى تحتمه ضرورته.

يقوم بدور الركيزة الإيجابيّة الفعالة، أو على وجه الدقة دور الركيزة الثانويَّة للتحقق الروحى.

ويعتمد هذا التكامل بين حياة العمل والحياة الروحانيَّة على ثلاثة شروط نصطلح عليها، هى 'ضرورة' العمل الجوهريَّة و'تطهيره' و'كماله'. ويعنى الأول منها أن العمل الذى يكرَّس للروح يكافئ احتياجًا حقيقيًّا لازمًا وليس مجرد نزوة، ويمكن أن يطهر المرء أى عمل تتطلبه المعيشة بوهبه لله تبارك وتعالى، ولكن ليس المشاغل التى تفتقد مبرر وجودها أو التى تتسم بنوع من التحريم أو الكراهة، وذلك بمثابة القول بأن كل عمل لازم بطبيعته هو دعامة للحياة الروحيَّة تتسم بكليَّة تضفى عليه شكلا رمزيًّا. والشرط الثانى هو أن التقدم بالعمل إلى الله سبحانه لا بدَّ أن يكون فعليًّا أى إنه قد أُنجِزَ حبًّا فيه تبارك وتعالى، ورضى عنه جل شأنه، دون تمرد على قَدَرِه، وهذا هو معنى الصلاة فى كل الأديان التى تطهر العمل الذى يستحيل بدوره إلى شعيرة ويصير 'طقسًا طبيعيًّا' وظلا 'للصلاة الشرعية' وهو المعنى المنضبط للعبادة. والشرط الثالث يعنى الكمال المنطقى للعمل، فمن الواضح أن المرء لا يصح أن يقدم لله تبارك وتعالى شيئًا ناقصًا ولا أن يُظهر له شيئًا لا يستحق التقديم إليه سبحانه، ثم إن كمال العمل برهان على ذاته فى الوجود مثل كمال الوجود نفسه، وبمعنى أن كل فعل إنسانى هو تمثيل للفعل الربانى وصيغة منه. ويتضمن كمال العمل ثلاثة جوانب تصف العمل بما

هو، ثم الوسائل، ثم الغايات، فالعمل بما هو لا بدَّ أن يكون كاملا من الناحيتين الموضوعيّة والذاتيّة، وهو ما يعنى انضباطه مع الهدف المطلوب والتناسب معه أى إن الأداة المستخدمة سوف تنتخب بعناية وتستعمل بمهارة حسب طبيعة العمل، وأخيرًا ضرورة كمال نتيجة العمل أى إنها لا بدَّ أن توفى تمامًا بالغرض الذى صُنِعت من أجله.

وإذا استوفت الشروط الخارجيّة والداخليّة لمنطق العمل كمالها على وجه صحيح، فلن يكون العمل عقبة للحياة الروحيّة بل مُعِينًا لها. وعلى النقيض من ذلك نرى أن سوء العمل سوف يكون دائمًا عقبة فى الطريق، إذ لا يشاكل أى مثال ربانى، فالله سبحانه كمال وجمال وجلال، ولا محيص من أن يسعى إليها الإنسان حتى يتقرب إليه جل شأنه فى عمله وفى تأمله.

***

ولا يقوم الفعل التأملى بدور حاسم فى طريق المحبة وهو بهاكتا مارجا Bhakta Marga الهندوسى وهو أيضًا طريق المحبة الصوفى الإسلامى، كما يقوم به فى طريق المعرفة وهو جنانا مارجا الهندوسى، كما أنه طريق العرفان الصوفى. وعلى المحب بهاكتا أن يستمد كل شىء بالمحبة واللطف الربانى[٨٢]، ولا تلزم الاعتبارات

٨٢ على سبيل المثال تقول لنا تعاليم الهندوسية إن راماكريشنا كان يجد صعوبة فى فهمها بشكل مُرضٍ، فصلى إلى الله كى يكشف له عن الحقيقة حتى «سمع صياح ألف فيل تقول إنما الذهب والتراب واحد بالنسبة لك أنت».

المذهبيّة التى تبدو متناقضة من ظاهرها فى التربية الروحيّة البهاكتيّة مثلما تلزم فى الجنانية[٨٣] وذلك يفسر لماذا عارضت البهاكتيّة أدفايتية 'شانكاراشاريا'. ويجوز القول بأن المشرب البهاكتى عند 'رامانوجا' يمثل خلفيّة للعمل الروحى أكثر مما يعبر عن الحقيقة بشكل كافٍ غير متحيز، فحتى يستطيع المرء أن يحب لا بدَّ من أن يركز كل انتباهه على جانب واحد من الحقيقة، واعتبارات الحقيقة المتكاملة لا تتقابس بدرجة ما مع الحب الذاتى المقصور. وطريق المحبة يناظر إيقاعًا أو أنشودة وليس فعلا تأمليًا وهو طريق 'الجمال' لا طريق 'الحكمة'، بمخاطرة أن يُفهم خطأً أن هناك جمالاً بلا حكمة أو حكمة بلا جمال. والمنظور البهاكتى إجمالا ينطوى على قصرٍ حتمىٍّ ناتج عن الطبيعة الانفعالية الذاتيّة فى الطريقة.

وبهاكتا أى المحب ليس عنده ما يمكن أن يُحَلَّ من مشاكل عن طريق الذكاء وحده، فالدين بعموميته 'يفكر' له بمعونة الرموز فى المتون المقدسة وغيرها. ويبين ذلك كيف أن انتشار البهاكتيّة كان قائمًا على هيكل خارجى متجانس يمثل درعًا يمنع تأثير الأفكار الغريبة التى لا تهضمها وتمنع تواصلها مع الحضارات الأخرى[٨٤].

٨٣ يقول راماكريشنا «لايهم أن نعرف ما إذا كان 'كريشنا' و'رادا' من المرسلين أم لا... بل إن الأمر المهم الوحيد هو أن تتوقد حميتنا 'أنوراجا anuraga' بالإيمان».
٨٤ تُعد حالة 'فيفيكانادا' تمثيلا بليغًا فى هذا الصدد. أما الذين يلومون أستاذه 'راماكريشنا' على عدم قدرته على 'تميز الأرواح' فنقول ما قاله الراهب البوذى الذى اهتدى على يديه الملك ميناندار عندما سأله عما إذا كان الكامل من الناس مثل بوذا يخطئ أو يرتكب آثاما؟ فأجاب « قد لا يعلم الرجل الكامل شيئا عن الأمور الثانوية التى لم يتعامل معها ولكنه لن

وتبين المقارنة بين المذهب البهاكتى لـ'رامانوجا' والمذهب الجنانى لـ'شانكارا' المحدوديَّة الجوهريَّة التى تنطوى عليها البهاكتيَّة، ومحاولة التعرف على تلك المحدوديَّة لن تفسر البهاكتيَّة كمجرد نقص فى الجنانيَّة، فسيكون ذلك عبثًا يكافئ تعريف الأنوثة بأنها حالة ناقصة من الذكورة، ومن نافلة القول ألا يكفى نقص الجنانيَّة مؤهلا للبهاكتيَّة، فهى طريق أقل مباشرة إلى المعرفة عن الجنانيَّة ولكنها تمثل حقيقة إيجابيَّة. وإذا كان من المسلم به أن مذهب رامانوجا ربانى بمعنى الكلمة أى إنه 'مشيئة الرب' بشكل مباشر كما إنه يمثل صيغة أصوليَّة من الروحانيَّة فمن المسلم به أيضًا أن انتقادهم لمذهب شانكارا ينطوى على كثير من النقائص التى يستحيل قبولها.

ولا يصح أن نتجاوز هنا ذِكْرَ أن طريق المحبة فى التصوف الإسلامى لا يترادف فى كل أوجهه مع البهاكتيَّة الهندوسية، فهو لا يقصر السعى الروحى على المحبة فحسب مثلها، ولكن له مغزى عرفانى ولذلك يتبعه المريدون المسلمون كافة من كل المشارب، ولا بد أن نضيف أن الإسلام لا يفصل مثل الهندوسيَّة بين طريقى المحبة والمعرفة كطريقين متمايزين، ولكن الأمر لا يزيد على أن أحدهما يفوق الآخر فى كل مشرب، ويبدو أن الحال كذلك فى المسيحيَّة.

يخطئ فى الأمور التى كشفتها له بصيرته، فهو فى ذلك كامل ولا ريب، ويفهم سر جوهر الكون تماما، ولكنه لا يعلم كل التنوعات التى قد تجلى عن ذلك الجوهر فى الزمان والمكان، فهو يعرف الصلصال ولكنه لا يعلم كل الأشكال التى يمكن أن يتخذها. فالكامل على علم بالنفس ولكنه لا يعرف كل الأشكال وكل التوافقات التى قد تجلى بها».

وتفسر مسألة أن الانفعال الذى يقف على مشارف العقل المُلهَم يضاهى العقل رغم شيوع استخدام مصطلح 'محبة' عند الجوانيّة بمعنى العقل المُلهَم، وهى بسيطة وتلقائيّة وليست جدليّة، وتبدو معصومة وخلوًا من الشكلانيّة، لذلك أمكن تسمية الذكاء الربانى 'بالمحبة' وهو حقًّا كذلك بمعنى منعكس بالنسبة إلى فقر الذكاء الإنسانى، ونجد فى ذلك تشاكلا 'متوازيًا' و'مقلوبًا' فى آن يعمل على اتصال النظامين الربانى والكونى وانفصالهما.

ويمكن تعريف البهاكتِيَة بأنها 'طريق الجمال' وتجدر الإشارة إلى أن جانب الجمال قد أهمل وأُسيءَ فهمه شأن المعرفة فى منظور الجدارة والاستحقاق، وبالمدى الذى تضفى الجدارة الجماليّة على الروحانيّة بنية جوهريّة أخلاقيّة، ولن يكون هذا المنظور واعيًا بأن الجمال حَفْزٌ للتعقل المُلهَم، ولن يعينه الشك المذهبى فى طبيعة الجمال كعزاء حسى يمهد الطريق إلى الخطيئة، وما يزيد الأمر جسامة أن منظور الجدارة جاهل بقيمة الذكاء البحت ودوره. إن الجمال المرتبط بالتأمل هو بمثابة التضحيّة عند الله سبحانه، فقد حمل الجمال وهو 'العذراء' عليها السلام المسيح روح الله سبحانه وحكمته.

***

وطريق الروحانيّة الثالث فى الترتيب الرأسى هو طريق المعرفة، وهو 'جنانامارجا Jnana Marga' الهندوسى، وهو طريق العرفان الصوفى فى الإسلام، ويذهب إلى أن المعرفة طريق جوهرى متكامل من التحقق، ولكنه يُختزَلُ فى البهاكتِيَة إلى تركيب بسيط من الأفكار

التى تُزاح خارج الطريقة، فى حين أن الجنانيّة مستقلة تمامًا عن أية صياغة مذهبيّة بفضل أنها تتعرف على 'الروح' التى قد تفصح عن نفسها 'بالحرف' إلا أنها تظل متعالية عليه وغير قابلة للتواصل فى رمزيتها. وهناك عبارة لمايستر إيكهارت تعبر عن السلوك العام للجنانى «إن نبل الحق يحمل المرء على أن يظل معه حتى لو شاء الله سبحانه أن يتخلى عنه، لكن الله تنزه وتعالى هو الحق».

وملكة التأمل التى تشكل القدرة الجوهريَّة اللازمة لطريق الجنانا هى أمر طبيعى لا بدَّ منه لتأمل الحقائق المتعالية، ونقول 'طبيعيًّا' لأن من يتمتع به يستخدمه كما يستخدم باقى ملكاته المعتادة، أى دون تدخل قُوى 'فوق طبيعية'، أى إن الجنانى يحتكم على معرفة فى حالات وعيه المعتاد لا يحتكم عليها البهاكتى عدا الكشف فى 'حال تحقق اللطف الربانى'. وربما احتج البعض بأن بصيرة العقل المُلهَم ليست أكثر طبيعيّة من نشوة القلب، ولا كانت الثانية أكثر 'فوق طبيعية' من الأولى، ونرد على ذلك بأننا قد استخدمنا الكلمات بشكل عرضى تمامًا وبمعنى يسهل استيعابه، ما لم يكن من الأفضل أن نتحدث عما هو 'طبيعى بشكل فائق' وعما هو 'فائق بشكل طبيعى' وسيكون أمرًا له بعض الميزات ولكنه سوف يؤدى إلى تعقيد اصطلاحاتنا. كما أننا يمكن أن نصف ملكة التأمل المطروحة هنا بأن من يحتكم على الحقيقة بشكل فعال هو العرفانى حقًّا وليس من يقبل بها بشكل سلبى عرَضى، والحالة الأولى هى حال من تعلم الحقيقة الميتافيزيقيّة فرأى

ذاته بشكل مخصوص يستطيع التعبير عنه تلقائيًّا، وسوف يكون ذلك دائمًا بطريقة تلقائيّة مُلهَمَة، وينشر نور معرفته على أكثر الحوادث تباينًا بفضل وعيه بالوجود لا بالمنطق الاستدلالى، والحالة الثانية هى حال من سمع الحقيقة وقنع بصحتها ولكنه لا يستطيع التعبير عنها إلا بتكرار متون مذهبيّة تلقن بها.

إن ما هو حمية فى طريق المحبة يصبح يقينًا فى طريق المعرفة. فإنكار العمليات العقلية عند البهاكتيّة انعكاس مثالى لشحوب نعمة الخير أو الجمال فى العالم، ففى ظواهر الدنيا الفانية مذاق للنعمة الخالدة ولكنهم ينكرونها بدعوى محدوديتها فينكرون ما يصلهم بالنعمة والجمال الربانيين. أما الجنانا البحتة فبدلا من أن تبحث عن منطلق لها فى أحوال الأرض فإنها تبدأ بالتجريد، بمعنى أن أداتها، وهى المعرفة بكل ما تتمخض عنه من براهين، 'ليست من هذا العالم' والأمور الخارجة عنها بما فيها النفس التى تبدو فيها صورًا أو آثارًا لما هو عقلى مُلهَم، وبالتالى لما هو معرفة 'فاراقليطيّة Pharaclitic'[٨٥]. وهذا الظهور للجرم الأصغر يصاحبه بطون للجرم الأكبر، ولذلك قال شانكاراشاريا «إن اليوجى الذى اكتمل وعيه يتأمل كل شىء كما لو كان فى داخله فيرى بعين القلب أن كل شىء هو آتما أى الحق».

***

٨٥ يصبح من البطلان القول بأنه « ليس فى العقل سوى ما ينبثق عن الحواس Nihil Est In Intellectus Quod Non Prius Fuerit Sensu »، فالعكس تمامًا هو الصحيح من منظور الجنانا.

ويقيم بعض الأخلاقيين الدنيويين الذين يفضلون الإنسان على الله سبحانه الإنسان وثنا لهم، ويُبدون اندهاشًا شديدًا وغضبًا لعدم مبالاة القديسين شرقيين كانوا أم غربيين بالشقاء الإنسانى فى الدنيا. وهناك سببان لهذا السلوك، الأول هو أن كثيرًا من حالات البؤس الإنسانى فى العالم التراثى ليس إلا من قبيل كونه 'أهون الشرين'، أى إن الشقاء مسألة حتميّة ولكن يمكن اختزالها إلى الحد الأدنى، ولم يفلح المحدثون إطلاقًا فى فهم ذلك الأمر، فهم لا يعلمون أن فى الكون مصائب لا يمكن اجتنابها بأى ثمن، وتؤدى محاولات إخفائها بشكل اصطناعى إلى ردود فعل كونيّة أنكى[٨٦]، والسبب الثانى هو أن لا مبالاة الروحانيين تجاه تلك العوارض تعود إلى رغبتهم فى علاج جذور الشر وإعانة الدنيا على العودة إلى أصول الخير مباشرة دون تشتيت الجهود بشكل وهمى متشظٍّ. وتبدو المساوئ فى معظم الحضارات التراثيّة حتميّة بدرجة أو بأخرى، إذ إن الشر متضمن فى الوجود ذاته ولا مناص من أن يفصح عن نفسه بدرجة أو بأخرى، والمساوئ التى تتجذر فى نظام الطبقات الهندوسى على سبيل المثال قد يمكن تلافيها، ولكن شريطة أن ننطلق من المحتوى الروحى لهذه الحضارة. إلا أن ذلك سوف يستلزم عودة الجماعة إلى المنابع الأولى للحياة فى خضم الأحوال الدوريّة للعصر الراهن مما يعنى العودة إلى

٨٦ هناك مثالية بلهاء إلى حد الإجرام، فليس هناك ما له معنى خارج الحقيقة، أما عن 'الغيرية' فنتذكر قول السيد المسيح عليه السلام «أحب قريبك كنفسك» ولم يقل 'أكثر من نفسك'، ولكن هكذا يُفسر النفاق الأخلاقى كلماته عليه السلام.

العصر الذهبى، وهو أمر مستحيل لسوء الحظ.

وهناك نقطة أخرى نرغب فى ذكرها، وهى أن الجدل لا يمكن أن يقوم بدور فى المعرفة الميتافيزيقيّة إلا فى حدود كونه سببًا عرضيًّا للتعقل المُلهَم، والذى يتدخل بطريق فجائى لا هو متواصل ولا هو تراكمى بمجرد أن تتكيف العمليات العقليّة بالعقل المُلهَم، وتصل إلى الكمال الذى يؤهلها لأن تكون رمزًا فعالا. فحينما تتولد حرارة من احتكاك خشبتين أو من جراء تركيز عدسة لضوء الشمس فى بؤرة تتوهج شعلة على نحو فجائى، وكذلك حال التعقل المُلهَم، فبمجرد تمكن العمل العقلى من دعمه فسوف يزرع نفسه فيه مع ذلك الدعم. وهكذا يتزيا الذكاء الإنسانى بجوهره الكلى بفضل التواصل القائم بين الفكر والواقع، أما عن العقلانية فهى تنظر فى مستواها فحسب عن مدى العمليّة المعرفيّة، وتبحث عن الحقيقة فى عالم من التكهنات العقليّة، وترفض بدهيًّا فكرة وجود معرفة فيما وراء تلك التكهنات، وتتجنب موارد اللغة الإنسانيّة إلى حد كبير كما لو كان المرء يحاول أن يجد الكلمة التى تعنى ذاتها، وينتج العجز من ذلك التناقض الأصولى أولا فى محاولة صياغة أشكال ذهنيّة تعمل على التبصر العقلى البحت، وبالتالى على الحقيقة، فالأسئلة الركيكة لا تنتج نورًا إلا بشطر من النور الذى تستقى منه أولا، وثانيًا فى فهم أبعاد العقل المُلهَم بمعونة أية صياغة اعتباطيّة حتى لو كانت خطأً. والعقلانيّة تعمل كما لو كان المرء يحاول توقيع نقطة هندسيّة بأصغر مساحة

ممكنة، أو يحاول أن يصل إلى الكمال المطلق بالبحث فى أى مستوى نسبى كان بإنكار النقص الجوهرى فى ذلك المستوى وتعالى الكمال المطلق عنه. ولا يمكن أن يقر المرء بشكل واضح ما إذا كانت صياغة مذهبيّة ما كاملة الأوصاف؟ ولا من حيث إنها تتناول الحق المطلق بإسهاب على مستوى المنطق، فذلك مستحيل، ولكن من حيث إنها تحقق شكلا ذهنيًا قادرًا على الوصول إلى من لديه القدرة على فهم شعاع من ذلك الحق، ويمكن بالتالى أن يبنى تصورًا افتراضيًا عن كليته. وهذا يفسر لماذا كانت المذاهب التراثيّة تبدو ساذجة عند الفلاسفة ولا يفهمون أن هدف الحكمة وغايتها الكافية لا تقع على مستوى ثبوتها الشكلى، وليس هناك مقياس مشترك بين الفكر الإنسانى والحق البحت والذى هو الموجود ذاته عز وجل، ولذلك يضم فى رحابه من يتفكر على نحو صحيح.

وختامًا يبقى أن نذكر الصفات اللازمة للروحانيّة عمومًا ألا وهى النحو الذهنى الذى نسميه 'الموضوعية' لافتقارنا إلى مصطلح أفضل، وهى السلوك غير المتحيز للذكاء أولا، والذى يصبح بالتالى متحررًا من الطموحات والأحقاد ومتحليًا بالسكينة. وثانيًا صفة تتصل بالحياة النفسيّة للمرء، وهى النبل أو قدرة النفس على الترفع عن كل صغار وتهافت، وهو ما نسميه 'التميز' بين الحقيقى والوهمى فى الصيغة النفسيّة. وأخيرًا فضيلة البساطة التى تحرر المرء من كل العقد اللاواعية التى تنبت من حب النفس فيتميز بسلوك

تلقائى أصيل، أى بلا تصنع ولا ادعاء ولا تباهٍ ولا تظاهر، أى بلا كبرياء. وليست هذه البساطة من قبيل التواضع بل هى مجرد غياب التحيزات الداخليّة، وتصبح بالتالى محوًا للذات أو 'تصلب القلب' كما تسميه المتون المقدسة، وهو محو ساذج يربط المرء رمزيًّا بالطفولة. ويتطلب أى طريق روحى فقرًا وتواضعًا وبساطة، تكاد أن تكون فى مجملها توقعًا للفناء فى الله سبحانه وتعالى.

خِيمْيَاء التَّرْبِيَة الرُّوحِيَّة

يعتمد الفكر الميتافيزيقى جوهريًّا على التعقل المُلهَم Intellection، أو لنقل بصيرة العقل المُلهَم Intellectual Intuition، والذى ليس انفعالا بالطبع بل ذكاءً خالصًا، وتُختزل التأملات الميتافيزيقية بدون ذلك التبصر إما إلى عقائدية مظلمة أو إلى عقلنة جامحة لا ضابط لها، ولا شك أن الفكر التأملى لن يستطيع تمهيد الأرض للعرفان أى المعرفة الملموسة الوافية. ولنوضح مقدمًا أن الشروخ التى قد تصيب العقل الإنسانى لا تنشأ نتيجة أسباب اعتباطيّة ولكنها ترجع إلى أحوال 'العصر المظلم Kali Yoga'، والتى تضعف التعقل المُلهَم وتثبط شوق النفس إلى التعالى، إضافة إلى أثر نفوذ صيغ أخرى من الانحطاط، ومن هنا جاءت ضرورة الرسالات السماويَّة كما جاءت أيضًا ضرورة الظاهرة المشكلة للفلسفات الاعتباطيّة المتنافرة. إلا أن الإنسان يظل إنسانًا على الدوام 'خُلق على صورة الرب'، ولن يعوقه شىء حتى فى ألفيّة الظلام هذه من أن تزدهر على يديه الحكمة الخالدة، والتى عبرت عنها أوبانيشاد وبراهماسوترا وأدفايتا فيدانتا. ومحتوى المذهب الأولانى بالمصطلح الفيدانتى 'براهما هو الحقيقة والعالم ظواهر وما النفس إلا براهما'. وهذه هى المبادئ الثلاثة الكبرى للميتافيزيقا المتكاملة أولها إيجابى والثانى سلبى، والثالث توحيدى. ولنذكر أن 'الظواهر' فى المبدإ الثانى تتمخض عن

تفسيرين متكاملين، أولهما منظور شانكارا والشيفويَّة والثانى منظور رامانوجا والفيشنويَّة على سبيل التقريب، فهناك بعض التعويضات فى كل منهما عن الآخر. ويخط المبدأ الثالث المسار بين 'الحق' و'الطريق'بشكل ما، أو لنقل بين 'النظرية' و'منهج التطبيق'، 'وما النفس إلا براهما'، ومهمتها التعالى عن عالم الظواهر. وبتعبير آخر حيث إن العقل الإنسانى قد بلغ حد الوعى بالمطلق فإمكانيَّة تحقيقه هى ذاتها قانونه، فالتميز التأملى يولِّد تركيزًا توحيديًّا فعالا، يربطه اللاهوت بالدعاء 'بلا كلل'.

وهناك بعد آخر لا بدَّ من الاعتبار فيه، وهو المناخ الأخلاقى الذى يضم ما يمكن أن يسمى 'المؤهلات التربوية' وقد يبدو 'جماليًّا' فى بعض أوجهه. فلا بد من الفضيلة للطريق، والحق فضيلة التواضع والإحسان والعدل والكرم والمعرفة المنضبطة بالنفس، وحسن الفهم عن الآخرين، وفهم طبيعة الأمور بلا تحيز، والمشاركة الباطنة والظاهرة مع 'المحرك الذى لا يتحرك' والمثال الصمدى لجلال الخالق. وليس هناك خيمياء Sadhana بلا نبل Dharma فالجمال هو بهاء الحق.

***

والمذهب هو منطلق الطريق وهو قائم على الوحى، ويستقبل الإنسان الوحى ببصيرة العقل المُلهَم أو ببصيرة الشعور بالحق وهو ما يسمى الإيمان. والاحتمال قليل أن يولد إنسان بوعى متكامل بالمذهب، ولكن يمكن فى استثناءات نادرة أن يولد إنسان بيقين جوهرى.

والذكاء الذى يمكننا من فهم المذهب قد يكون بالعقل أو بالاستدلال، والاستدلال آلة للعقل، وهو ما يعين المرء على فهم الظواهر الطبيعيَّة فى الآفاق وفى نفسه، وبه يستطيع وصف ما يفوق الطبيعة بالمضاهاة والتبديل بالمعرفة فى اللغة بالتوازى مع وسائل التعبير التى توفرها الرمزيَّة التراثيَّة. ويمكن أن تكون وظيفة ملكة الاستدلال فى حدود مفهوم خاص هى استثارة تعقل روحى مُلهَم يعمل فيه الاستدلال مثل الصوان الذى يطلق شرارة التوهج. وتختلف حدود العجز عن التعبير بين امرئ وآخر بحسب البنى العقليَّة، فما يُعد معجزًا عن التعبير عند واحد قد يكون سلسًا بسيطًا عند آخر.

ويكاد معظم الناس يسلمون بأن الأدب الميتافيزيقى ما هو إلا من منتجات العقل الاستدلالى بموجب أنه يتخذ شكل البرهان المنطقى. وهناك من المتنسكين من لا يأبه لقراءة ذلك الأدب بحجة أنه منطقى، ذلك أنهم يعتقدون أن عليهم أن يتعالوا عن ذلك المستوى كما لو كان المنطق علامة على الجهل أو الوهم، فى حين أنه ليس إلا انعكاسًا فى عقولنا للسببيَّة الكليَّة.

وتقترن الرغبة فى التعالى على مستوى المنطق بالرغبة فى التعالى على مستوى 'الانقطاع' بين الذات والموضوع عند طوائف معينة تعادى التعبير الجدلى. وذلك التعارض الأوَّلى لا يمنع المعروف من أن يكون فى السمت الأعلى أيًّا كان موضع العارف. فليس الموضوع والذات غريمين، فهما يتوحدان وينصهران بحسب محتوى الأفهام،

ويمكن أن يتمخض عن ذلك فضائل باطنة مُحَرِّرَة مثل الشعور بالجمال أو التوحد بالمحبة. وليس الثالوث الهندوسى فى آتما أى الحق، وهو 'سات، تشيت، أناندا' أى 'الوجود، والوعى، والنعمة' عاملا فى تفاصل آتما، وكذلك لا تمنع الأبعاد الفراغيّة الثلاثة الفراغ من أن يكون واحدًا حتى لا نرى فيه شروخًا بين بعد وآخر.

ونأخذ على الذين يحتقرون 'العقلنة الميتافيزيقية' أو 'التعارض بين الذات والموضوع' أنهم لا يتحدثون عن منظور الميتافيزيقا بقدر لجاجتهم فى المبالغات عنها، فالتزيُّد من طبائع الإنسان ولا مناص من التزيُّد فى الطوائف العقائديَّة. ولا نتذكر من الذى قال «إن كل ما فى التزيُّد غثاء» وهى حقيقة لا تنكر، ولكن ذلك لن يشغلنا عن حقيقة أن الاختزال الدورانى Ellipsis فى نطاق الدين يخفى الرحمة فى باطنه، ولا يزيد على كونه أوبايا أو سبيلا مؤقتًا لخلاص النفوس. ولا شك أن صوت الحكمة الذى يبرر أو يُدين 'العبث المقدس' قد يبدو هرطقة من منظور حروفيين بعينهم، لكن الله سبحانه يعلم من يواليه. وليس العقل الربانى مقصورًا على لاهوت بعينه ولا هو مقصورًا على أخلاقيّة بعينها. والحق ينجى حسب المعيار المقبول، ولكن ما ينجى حقًّا هو الحق حسب معيار اللطف الربانى.

ولا شك أن أنصار الحدسيَّة الرمزيَّة اللاعقلانيَّة يخطئون فى لوم الذكاء التأملى على عجزه عن أن يكون المعرفة بما هى، وهو أمر لم يدَّعه الذكاء، واستنتاج أن النحو إلى الذكاء سوف يكون عقبة

فى الطريق، ولكن الحق أن الحج إلى المعرفة مرحلة لازمة للمعرفة الكليّة. والإنسان كائن مفكر ولا مهرب له من الفكر «وفى البدء كان الكلمة».

***

إن هناك منظور التعالى ومنظور البطون، ولا بد لكل منهما أن يحتوى على الآخر كما عبر شكل ين يانج الطاوى ☯ عن ذلك بطريقته. وهناك تعالٍ ذاتى كما أن هناك بطونًا موضوعيًا حسب الفرد، إذ إن الخالق يبطن فى خلقه.

ولكن هناك أيضًا اختيارات متخالفة تعترض هذين السرين عند الذين يجعلون من كل تكامل لعنصرين تفاضلا بينهما فيصبحان بدائل، ويعتقد البعض أن على كل شىء أن يسقط من السماء، ويؤمن غيرهم بأن الأشياء يمكن بل ينبغى عليها أن تكون نتيجة أعمالنا، والذكاء الإنسانى الذى على صورة الرب يحتكم من حيث المبدأ على قوة فوق طبيعيّة، ولكن أيًّا كانت مسوغات طبيعتنا فلن نقدر على شىء دون عونه عز وجل، فهو الذى يدفعنا إلى المشاركة فى معرفته بذاته. والبوذية اليابانية تميز بين 'قوة الذات Jiriki' و'قوة الغير Tariki' وترمز الأولى إلى البطون أو الفيض والثانية إلى التعالى، وتعنى الأولى أن كل شىء فى الطريق يعتمد على قوتنا وهمتنا نحن، وتعنى الثانية أن كل شىء يعتمد على اللطف الربانى فحسب. فلو أن أحدهما تغلب على الآخر فى مستوى الواقع فلا بد أن يندمج المنظوران، إذ إننا لا يمكن أن نجو بالاعتماد على قوتنا من ناحية، ومن ناحية أخرى

لن تعيننا السماء إلا إذا تعاونا معها على خلاصنا فقد خلقنا أذكياء وأحرارًا.

***

رأينا فيما تقدم كيف ينبع التركيز التوحيدى من ممارسة التميز التأملى والذى يبرره ويتطلبه معًا، وركائز ذلك التركيز لا تحصى نظرًا لتعقيد الإنسان وهو انعكاس بالغ التنائى للانهائيّة الله سبحانه.

وليست الصيغ التراثيّة دائمًا أمرًا مفهومًا للوهلة الأولى فقد يعجب المرء من المغزى الكامن لمنظومة مثل 'احتفال الشاى' الذى يدمج بين الزهد والفن، فى حين أنه لا يعدو حركات تبدو بلا أهميّة عند النظرة الأولى، ولكنها تصطبغ بالنبل الذى تضفيه عليها الشعيرة. ولا بد أن يتحسب المرء لحقيقة أن البصيرة الحسيّة فى أقصى الشرق أكثر هيمنة من البصيرة التأمليّة، كما أن الحاسة العمليّة والحاسة الجماليّة عندهم إضافة إلى ذائقتهم للرمز كلها أساس لقيام مناخ روحى. ومن المفترض أن يكون العمل الرمزى الصحيح أو العميق لو أحببت فى احتفال الشاى موحيًا بنوع من الوعى التوحيدى أو 'الذكرى' الأفلاطونية Anamnesis، وفى حين يرى الرجل الأبيض فى الشرق والغرب أن صحة العمل وصلاحه يعودان إلى سلامة الفكرة، فإن الرجل من الجنس الأصفر يذهب من التجربة الحسيّة إلى التعقل المُلهَم على وجه التقريب، ولكن العكس هو ما يجرى من الرجل الأبيض الذى ينطلق من المفاهيم أو من العادات الذهنيّة، فيفهم الظواهر ويصنفها دون الشعور بالحاجة إلى إدماجها فى حياته

الروحيَّة سوى بشكل استثناء عندما تكون المسألة مجرد رموز تراثيَّة مقبولة.

ويعنى احتفال الشاى أننا لا بدَّ أن نقوم بكل عمل وحركة فى الحياة اليوميَّة بكمال أولانى، وهى رمزيَّة صرفة، وتعقل مُلهَم بالجوهر والجمال الكامل والسيطرة على الذات. ومقاصده هى ذاتها مقاصد طوائف الحرف فى الغرب وفى الإسلام أيضًا، وغايته الظاهريَّة هى الإنتاج النافع لا رمزيَّة الإشارة، فالبنَّاء إذ يبنى ينوى أن يجسد ذاته أمام وجه الرب. وهكذا نرى أن فى الحِرَفِ كافة مثالا روحيًّا يُتَّخَذ فى الإسلام من صفات الأنبياء ويتحول معه كل عمل حرفى أو منزلى إلى نوع من الإلهام. أما عن أتباع بوذيَّة الزن فهم يبحثون عن الإلهام فى 'الحياة المعتادة' لا لأنها تافهة بل لأنها نسيج من الرمزيَّة يعنى الطبيعة الأصليّة للأمور Budha Nature.

***

ويثير ما تقدم سؤالًا عن الرمز والرمزيَّة. فما هو الدور الذى يلعبه الرمز فى تدبير الحياة الروحية؟ وقد سبق القول بأن هدف التركيز ليس بالضرورة فكرة، ولكنه يمكن أن يكون شكلا رمزيًّا مثل صور القديسين والماندالات الأسراريَّة أو صوتًا مجردًا مثل مقطع آوم Om، أو حركة بالبدن. ويصبح محملا بوعى بالمطلق، وعند التروبادور وصرعى الغرام Fideli d Amore كان التأمل فى صورة سيدة متجردة يوحى برؤى متعالية، لا بالإغراء بل بالتطهر. ولا يرجع تفوق فكرة أو رمز على المبدإ بل لمناسبتها لحالات تفرضها

طبيعة الأمور، فالطرق إلى الله سبحانه كنفوس بنى آدم، والرمزيَّة معقدة كالنفس. وسواء أكان منطلقنا فكرة أم رمزًا أم تركيبًا منهما معًا فلا مناص من التركيز على 'الغيب Void' والتركيز قوامه اليقين والسكينة كما قال شانكارا «التركيز الحقيق هو تعطل القلق العقلى وهو سلام أسمى.....».

وهناك نوع من الأسراريَّة التى تنتشر فى مناخ كل الأديان يرى أن الانفعال فحسب لا الذكاء هو الذى يقدم حلا للغز وجودنا، أى معنى حياتنا، ثم تتولى الأخرويات وظيفة الميتافيزيقا. ولا نرى فى هذا الاحتفال بالانفعال أن كلمة 'الحقيقة' تتردد، ولكنها تعنى ذلك الذى يحررنا ويمنحنا سعادة نجربها كما لو كانت أصوليَّة ودائمة، ويكفُّ الحق عن أن يكون مبدءًا يتضمن محتوًى مركبًا بل يتحول إلى أمرٍ عقدىٍّ بسيط، ويُنسى أنه من طبيعة الأمور، وليس هناك ما يمكن أن يتقدم عليه فى رؤية الحقيقة. لكن الذكاء الذى يبدو فى هذا المناخ 'تحليليًّا' و'انفصاليًّا' هو نقيض للانفعال بموجب خواصه التركيبيَّة والتوحيديَّة، وصورة الإنسان التى توحى بها هذه الطريقة هى صورة شائهة كما لو كان ضحية ذكاء مُضِلٍّ فيتصور أن نجاته تتوقف على الحلول الانفعاليَّة.

وليس ذلك للقول بأن الانفعال ليس صيغة من صيغ المعرفة، فحب شىء يستحق المحبة هو 'معرفته' على نحو خاص، ولكن ذلك لا يكفى للاعتقاد بأن الانفعال هو الطريق الأمثل للمعرفة بدعوى تلقائيته

واستعصائه على التعبير وطبيعته شبه السحريَّة.

ويبدو أن ما يبرر وجود المؤسسات الانفعاليَّة المذكورة برغم أنها لا تعى مغزاه الحقيقى هو المقولة التالية «إن ظاهرة جميلة يمكن أن تكون مقنعة بشكل فجائى أعمق من تفسير منطقى»، ومنها أتت المقولة «إن البوذات لا ينقذون النفوس بموجب تعاليمهم فحسب بل أيضًا بموجب جمالهم الفائق». كما أن المقولة الأفلاطونيَّة التى تقول «الجمال هو بهاء الحق» تعبر عن العلاقة الأنطولوجيَّة بين الجميل والحقيقى، أو بين الوجود والتناسق، بما يعنى أن الجمال مقولة صادمة محوِلة أبعد أثرًا من برهان جدلى وربما لا تكون أكثر كفاءة ولكنها أشد إعجازًا.

***

وقول الجمال بمثابة قول المحبة، وأهمية المحبة معلومة فى الأديان والطرق الروحيَّة كافة، ذلك أن الحب هو الميل إلى التوحد وقد يؤدى ذلك الميل إلى حركة إما نحو الصمد المطلق أو نحو اللانهائى، وقد يصبح حبًّا معينًا فى مستوى العلاقات الإنسانيَّة ركيزة للمحبة بما هى، ويمكن أن نقارن حب الرجل للمرأة بالميل إلى اللانهائيَّة الربانيَّة تقوم المرأة فيه بدور لانهائيَّة القدرة، ويمكن أن يقارن حب المرأة للرجل بالميل إلى التوجه نحو المركز الربانى حيث اليقين والأمان، وكل طرف يشارك الآخر فى وضعه بموجب أنهما إنسانيان وتصبح فوارق الجنس بينهما ثانويَّة. ويرى ابن عربى أن التوحد الجنسى فى الطبيعة هو تمثيل للمعرفة.

وتتضمن رحلة التربية الروحيَّة الاستنارة التى قد تكتمل تدريجيًّا أو

تتجلى لحظيًّا فى الحياة أو فى ساعة الموت حينما يطغى فيض النور على دراما الأمراض النفسيَّة. وتشاكل الاستنارة بدرجة أو بأخرى 'موكشا'، و'بودها'، و'ساتورى'، والنشوة صيغة مشابهة لها ولكن فى مرتبة أدنى حيث إنها لا تتمخض عن حال دائم. وغالبًا ما جرى تعريف الاستنارة التى تتطلب جهودًا مضنية أو ابتلاءات قاسية بأنها سر من أسرار المحبة، ذلك أنها حقيقة متكاملة شبه وجوديَّة تتعالى على التخمينات والاستنتاجات. فهى المحبة التى تحرك النفس والكواكب البعيدة L Amor Che Muove Il Sole E L altre Stelle.

***

وتقدم رحلة التربيَّة الروحيَّة بعدين لهما أهميَّة أوليَّة، أحدهما تنسكى وقصرى، والآخر رمزى أو جمالى ومشترك إذا جاز القول. ويبرز بين الشاخصين إلى الاستنارة أولئك الذين ينسحبون من الدنيا مثل الراهب أو السانيازى، ثم هناك من يبقون فى الدنيا باسم المبدإ ذاته كى يحولوا الرصاص الذى تقدمه الدنيا إلى ذهب، مثل فرسان المعابد ومريدى التربية الحِرْفيَّة. وقد نصح شانكارا باتباع طريق الزهد لأنه أضمن باعتبار الضعف الإنسانى، ولكنه يقول فى بعض كتاباته «إن الذى تحرر فى حياته جيفان موكتا Jivan Mukta يستطيع أن يطوع ذاته لينتصر فى أى موقف اجتماعى يتعرض له بالانضباط مع الطبيعة الأصليَّة للأمور Universal Dharma» وهو ما تحقق فى كريشنا كمثل أعلى. فلا بد للمرء من أن يرى الله سبحانه فى دخيلة نفسه فيما وراء الدنيا وفى فضاء التعالى من ناحية، ومن ناحية أخرى لا

بدَّ أن يراه فى رحابة الآفاق على مستوى الواقع، فيراه فى الوجود المعجز للأشياء، ثم فى فضائلها الإيجابيَّة شبه الربانيَّة، فمجرد فهم التعالى كفيل بأن يفيض البطون تلقائيًّا بالمعرفة.

ونصادف فى مناخ البوذية والهندوسيَّة احتجاجًا من نزعة أسراريَّة غيريَّة Mystical Altruistism، على الأنانيين الذين يعملون لخلاص ذاتهم فحسب، حتى إن الأمر يبدو كما لو كان على المرء أن يهجر الرغبة فى الخلاص منفردًا، ولكن عليه أن يرغب فى خلاص الآخرين أيضًا، أو بالحرى كل الناس أو هو ينوى ذلك على الأقل. والحق أن 'الخلاص الأنانى' تعارض اصطلاحى فحسب، فلا خلاص لأنانى ولا محل فى الفردوس لبخيل. ويعمى الغيريون عن أن الطريق يمحو الفارق بين 'أنا' و'الآخرين'، وكل تحقق خلاصى هو تحقق بما هو، لذا كان تحقق واحد من المباركين يضفى نورًا خفيًّا يبارك المناخ بأكمله. ولا حاجة للانفعاليَّة التى تشمِّر للدفاع عن الحق، فالحق يمنح الحب، وتنغلق الدائرة بكرم النعمة الشاملة. ومحبة الخالق تعنى حب المخلوقات، والإحسان الحقيقى يعنى محبة الله سبحانه ومحبة الحقيقة الربانيَّة أيًّا كان اسمها.

***

ويشتمل المذهب اللاإثنينى 'أدفايتا' على الفكرة المركزيَّة لبنية الحق، فالحق الأول هو الحق الواحد المطلق، والذى لا قصر فيه على الحقائق النسبيَّة المتنوعة، فهو على الحقيقة مددها حيث إنها هى كل ما يستطيع الفانون أن يفهموا، وهى كل ما يعمل على خلاصهم.

فالحق يتجلى على مستوى الواقع من ناحية، ومن ناحية أخرى فكل ما له قدرة على تحقيق الخلاص فهو حق.

وهذا هو ما لا ينبغى أن يغيب عنا حين نعتبر فى التنوع المحير لطرق التحرر، وليس أى طريق على عواهنه ولكن الطرق الراشدة الأرثوذكسيَّة فحسب، أيًّا كانت مثالب القائمين عليها. ولا شك أن هناك طرقًا لا تقدر على إرضاء كل احتياجات التفاسير السببيَّة، إلا أن هناك حقائق لا بدَّ أن يعيها الكل وأعمالا لا بدَّ أن يقوموا بها وجمالا لا بدَّ أن يشعروا به. وهو ما يعنى رسالة إلى أقل الفانين شأنًا، ففى الحق والصلاة والفضيلة كل شىء.

الْكَوْن الْأَصْغَر وَالرَّمْز

إن لكل حقيقة نتائج لا تحصى، وليس هناك على المستوى الروحى حقيقة يمكن أن تكون مصدر قصر وضيق بشكل مطلق. وتعتمد الحقائق الروحيّة بعضها على بعض، وهناك ظروف تجعل من يقول الحق مخيرًا بين ألا يقول شيئًا أو أن يقول كل الحق. وهذه الظروف ما هى إلا عالم اليوم حيث يستلزم شيوع أشد الأباطيل التعبير عن أدق الحقائق ولأسباب كونيّة بغض النظر عن الجانب العملى للأمور.

وحتى نعبر عن أفكارنا بوضوح دون إسهاب بقدر الإمكان يتعين علينا أن نبدأ كما يلى، حيث إن غرضنا هو البرهان على الحكمة التراثيّة بما هى فسوف نتحدث عن أمور ليست من قبيل الإمكانات الواقعيّة عند السواد الأعظم من الناس، ولكن لا بدَّ لها من أن تُطرح نظريًّا على الأقل ولو كان ذلك باعتبارها خطوة إلى فهم الأفكار والحقائق التراثيّة عمومًا.

***

وحتى نفرق بين المنظور الميتافيزيقى ومنظور التربية الروحيّة والأسراريّة يجوز القول بأن الأول يميز بين المبدإ والتجلى فى صيغة إيجابيّة، فى حين أن الثانى يعالجهما فى صيغة ذاتيّة فيميز بدهيًّا بين 'أنا' الإنسانى و'هو' الربانى، أو يميز استقرائيًّا بين 'هو' الإنسانى و'أنا' الربانى، وينتقل 'الواقع المعيش' من الإنسانى إلى الربانى فيصبح

الأنا الإنسانى نوعًا من ’الهو‘ فى حين يصبح ’هو‘ الربانى واحدًا فريدًا مطلقًا ولانهائيًا فى آن واحد[٨٧].

ونجد فى علم الكون علاقة مشاكلة لا متطابقة بين الكون الأكبر ويقوم بمقام ’مثال ربانى‘ والكون الأصغر[٨٨]، إلا أن الأصغر هو ’الفاعل Active‘ والأكبر هو ’القابل Passive‘، بمعنى أن الإنسان هو ’الحد الداخلى‘ له، والذى يمثل بصفته ’الحد الخارجى‘ تجليًا للروح الربانيّة فى الكون الأصغر، كما يتضمن فى الآن ذاته طريق الخروج من الوهم الكونى الذى يتحقق عن طريق الروح وهى بدورها تجلٍّ مباشر للكلمة.

وهكذا نرى أن الروح الربانى تماهى مع ’الأنا‘ المتعالى والكلى والكونى، والذى يحمله الكائن النسبى افتراضيًا فى ذاته، وتعين عليه أن يعمل على التماهى مع ’حدوده العليا‘ أى مشارف هذا الكون Empyrean. وحينما نقول بأن الكون الأصغر ’فاعل‘ والكون الأكبر ’منفعل‘ فليس ذلك صحيحًا إلا من جانب واحد فحسب ألا

٨٧ وقد لجأنا إلى استخدام ضمائر الإشارة هنا بشكل عرضى تماما وفيما يتعلق بالحقيقة الربانية والتى تتعالى عن منظور ’الموضوعى والذاتى‘ على وجه الخصوص وفى الاصطلاح الصوفى أن ’هو‘ تعبر عن تعالى الله سبحانه فى حين أن وجهات النظر المطروحة مقصودة فى كلمتى ’أنت‘ و’أنا‘.

٨٨ ونحن لا نطرح هنا سوى الكون الأصغر، وما نقوله عنه ينطبق بالطريقة ذاتها على أى كون أصغر، أى الأكوان الصغرى كافة التى تحتمها مركزية العالم. والإنسان هو تلك الحال المركزية بالنسبة إلى العالم الأرضى، فى حين يشكل الحيوان والنبات والمعادن حالات هامشية وهى بالتالى أكوان جزئية لا كلية.

وهو حين يتعرف الكون الأصغر على 'تيار الصور' لا أن يكون مجرد 'صورة' من الصور، وعندها يتعرف عليه الذكاء الكونى، وحينئذ يكون الكون الأكبر هو الفاعل والكون الأصغر هو القابل[٨٩].

وتبدأ كل طريقة روحيّة من منطلق التمايز بين الجسد والنفس، ثم تميز فى النفس بين النفس الحسيّة وهى النفسيّة والعقلانيّة والنفس الخالدة أى الذات الحقة، ثم تميز فى الأخيرة بين النفس الفرديَّة والروح أى العقل المُلهَم، وبتعبير آخر بين 'الرأس والقلب'، وليس القلب كائنًا فى حدود الأنا، بل هو يشكل مركزه المتعالى وهو أداة العقل المُلهَم اللامخلوق. وتنتمى كل تلك التمايزات إلى علم الكون وهو علم يمثل للميتافيزيقا ما يمثله علم النفس للتحقق بالمعنى الروحى و'الخيميائى' بكل ما تحمله من معانٍ، وفى حين ينظر علم الكون إلى النفس من خارجها Ab Extra فحسب ولا يتخطى عتبتها من حيث المبدأ، فإن التحقق يراها من داخلها Ab Intra ويتعمق فيها إلى مشارف ما لا يوصف.

ولكى نجعل هذه السلسلة من الأفكار أقرب إلى الفهم نرسم الشكل التالى :

٨٩ ولنتذكر هنا أن الذكاء الكونى للروح الربانى هو جانب من الكلمة الذى قال «ليس أحد يأتى إلى الآب إلا بى» وهو جانب من الرسول عليه الصلاة والسلام الذى قال ﴿وَمَنْ لَمْ يُحِبَّ لِقَاءَ اللَّهِ لَمْ يُحِبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ﴾، وتعنى هذه الصيغ المباركة أنه لن يتحقق 'بجوهر الذات' من لم يحقق 'الصفات'.

المبدأ

الكون الأكبر }-

التجلى الجسد }-

الكون الأصغر النفس الحسية }-

النفس النفس الفردية }-

النفس الخالدة

الروح أو العقل

وقد فهم الأقدمون علوم الكون فى العصر الوسيط بكامله فى الغرب وفى الشرق الأدنى على أساس أن الحال الأرضيَّة هى مركز الكون الذى تصاعدت منه الأجرام الكوكبيَّة إلى محيط الكون Em-pyrean، وهو عرش الرب الرمزى اللامتناهى الذى 'يضم' الكون الأصغر المتناهى. ويتخذ المذهب الهندوسى تشاكلا يبتدئ من الحال الجسدانيَّة الكثيفة شولا شاريرا Sthula Sharira منطلقًا لسلسلة من التعاليات الكونيَّة بمقامات ترتقى حتى ما قبل الوجود الكونى وهو المتعالى مطلقًا واللامتناهى الذى 'يحيط' بالعالم وبالوجود الذى يحتويه.

وتنطلق الطرق الروحيَّة أيضًا من الجسد بمعنى معين، إذ إن الجسد جزء من الكون الأصغر كما لو كان 'قوقعة' تحتويه، ولكن 'اتجاه' درجات الكليَّة سوف ينقلب فى البداية على الأقل حين يُنظر إلى الحق الأسمى باعتباره أقصى الخارج بدلا من أن يستوعب باعتباره أقصى الداخل والأقرب إلى المركز، أى الذات المطلقة الفريدة. وفى نهاية المطاف فهناك فيما وراء الفرديَّة يكمن العقل المُلهَم، وليس

الذات أو الموضوع ولا الظاهر ولا الباطن، فالعقل المُلهَم هو الذى تحقق بدهيًّا كأمر باطن للروح الكلى التى تحيط بالعالم.

***

ويسمح ما أسلفنا للمرء أن يفهم أن منطلق التربية الروحيَّة لا مجال لفاعليته إلا فى نطاق النفس، أما عن العالم 'الخارجى' فلن يدخل فى الاعتبار إلا باعتباره مشاركًا للنفس فى الوجود. ولن يكون الأساس هو الفرديَّة التى تتعلق بها النفس دومًا، ولا هو التحول ببساطة من 'الشر' إلى 'الخير' تبعًا لهذا المنظور، ولكنه على العكس من ذلك تعالى الفرديَّة ذاتها حتى يصير التحول من 'الخير' إلى 'الشر' تحولاً من 'الأنا' إلى 'الذات'[٩٠]، فالتشاكل بين 'التحولين' هو الذى يسمح للجوانيَّة بالارتكاز على مصطلحات البرانيَّة، ذلك إلى جانب حقيقة أن الأولى تستلزم تحقق الثانية. وهكذا يصير الكون الأصغر العالم بكامله، ويشكل الأرض التى ستجرى عليها التحولات بفضل الرمز، أى إن النفس ستصير رداءً ينسدل على صورة الرمز، وسوف تتحول وتتجدد وتستوعب فيه.

ولا بد أن نجيب الآن عن سؤال 'ما هو الرمز؟' أو على وجه التدقيق 'ما هو الرمز فى التربية الروحية؟'، وسنعرِّفه بأنه تجلٍّ مزدوج للرب

٩٠ ويقول أحد أولياء المسلمين «إن وجودك ذاته ذنب لا يضاهيه ذنب آخر»، وهذا أجلى توكيد ممكن لمنظور جوانى يتعالى على الأخلاقيات، ونضيف أن ما نسميه على سبيل التلخيص بالتحول من 'الأنا إلى الذات' لا يعنى تدمير الأولى ببساطة، فظاهرة 'الأنا' لا تتناقض بأى شكل مع تحقق الذات وهو ما يتجلى فى ظاهرة أفاتارا الذى 'تحرر فى حياته Jivan Mukta'.

أولا فيما يتعلق 'بالصورة Form' ثم فيما يتعلق 'بالحضور Presence'. وحيث إن الصورة عليها أن تعكس الحقيقة الربانيّة مباشرة حتى تعمل كأداة للحضور المبارك، وحيث إن الحضور هو السبب الكافى لوجود الصورة وليس العكس، فلا مناص من أن تمتح الصورة من وحى الذى يشاء 'الحضور' سبحانه وتعالى، ومن الواضح أنه لا يمكن اعتماد الصورة ولا الحضور على مشيئة الإنسان. ويتجلى الحضور فى ماديَّة الرمز المقدس وبالتالى فى صورة المؤهل له بطبيعته، وبالتربية وما تتطلبه من الحميَّة بالاتساق مع طبيعة الرمز. ويعنى ذلك ثلاثة شروط يتعلق اثنان منها بالرمز ويتعلق الثالث بالفرد، وأولها انضباط الرمز شكليًّا، ثم مباركته، ثم مباركة الفرد أى الكون الأصغر الذى سوف يتمثل الرمز. وهكذا يتعين على القربان حامل البركة على سبيل المثال أن يكون من خبز خاص، ويسمونه فى الكنيسة اللاتينيَّة 'عظيم Azym' وليس خبزًا عاديًّا، ثم يُبارك بالصلاة عليه وهو ما يفترض سلفًا أن يكون مستوفيًا لشروط التبريك، وأخيرًا على من يريد التناول أن يتبرك باللطف الربانى[٩١]، والذى يعنى الشعائر المكملة وهى العماد والشهادة. ونجد بطريقة أخرى مثلا مختلفًا ولكنه مشاكل لما سبق، ويتعلق بالصورة الشعائريَّة مثل أيقونة العذراء أو تمثال بوذا، والتى لا بدَّ أن تصنع حسب قواعد الفن الدينى الذى

٩١ وهذه رموز شعائرية تصلح فى المستويين البرانى والجوانى، وبالتناسق مع صيغ بعينها من الإشعاع الروحى.

تنتمى إليه ثم لا بدَّ من تبريكها، ثم لابدَّ أن يكون لمن يتأملها 'الحق' فى شهودها، أى إنه لا بدَّ أن يكون قد تسلم الصورة من التراث ذاته، ولا بد أن يكون مسيحيًّا فى الحالة الأولى وبوذيًّا فى الثانية. ولنضرب مثلا برمز ليس ثابتًا ولا ساكنًا ولكنه 'مفعول' أو'متحقق' مثل شعيرة الذِّكر، فلا بد من أن يكون نطق 'الاسم' صحيحًا وإلا ما استوفى بعد الانضباط الشكلى حقه، ثم لا بدَّ أن تباركه نيَّة الذاكر التى يعبر عنها التركيز والحميَّة والمثابرة. والتبريك هنا ذاتى بالضرورة حيث إنه رمز حركى، ثم إن من يذكر لا بدَّ أن يكون قد اكتسب الحق فى الانتساب إلى طريقة تربية روحيَّة، ولا بد أن يتلقى صيغة الذكر من مرشد روحى تلقاها هو بدوره عن مرشده، وهو ما يعنى أن بركة الطريق قد اتصلت منذ قرون لتصل إلينا من عبير لحظة الوحى المناظر لها.

وقبل أن نجتاز علينا أن نرد على الاعتراض التالى، أليست الرمزيَّة كامنة فى صورة الشىء الرمزى بحيث لا تحتاج إلى قيمة مُضافة؟ والحق أننا نتناول هنا الرمزيَّة الروحيَّة فحسب وليس الرمزيَّة على عواهنها، وكل رمز روحى هو بالضرورة 'طبيعى' بموجب 'وجوده'، ولكن ليس كل رمز طبيعى روحيًّا، وإلا استحالت كل ظاهرة إلى رمز[92].

٩٢ قال القديس دنيس الأريوباجى «لو كان صحيحا أن الثالوث حاضر فى كل شىء فليست كل الأشياء حاضرة فيه» عن الأسماء الربانية. ويمكن التميز بين عدة أنواع من الرموز الروحية، فمنها البصرى والسمعى والحركى، ثم توليفات فيما بينها، لذلك كان ذكر

والرمز 'هو' الله سبحانه، ولذلك يُعرف عن طريق الابن الذى لا يأتى إلى 'الآب' أحد إلا به وذلك راجع إلى 'الهويَّة الرأسية' التى لا يعتد فيها إلا بالطبيعة الجوهريَّة لا المستوى الوجودى الذى تجلى فيه تلك الطبيعة. فليس المسيح عليه السلام ربًّا كإنسان، وكونه إنسانيًّا لا يتعارض مع كونه ربانيًّا، فمراتب الوجود قابلة للمضاهاة بكثير من الترددات الربانيّة الأفقيّة، لكن النور 'الرأسى' بالنسبة لها جميعًا هو ذاته بطبيعته. وقد تكون تلك الهويَّة الجوهريَّة طبيعيَّة غير مباشرة كما هو حال كل شىء يشهد على 'الموجود' بمجرد وجوده بصفاته الإيجابيَّة، أو تكون مباشرة وفوق طبيعيَّة كما هو حال التجليات الربانيَّة مثل 'رجال الله' والرموز المنجية التى تركوها لخلفهم وهو

اسم الله سبحانه على سبيل المثال يجمع بين ملكة حسية وقدرة حركيّة، وهما الملكة الأولانية للسمع والقدرة على النطق. أما الرمز البصرى وهو 'يانتارا Yantara' الهندوسية والبوذية، فقد تكون صورة مرسومة أو منحوتة، أو مشقا هندسيًّا أو لوحة خطية أو صفحة مكتوبة بحسب المدارس المختلفة، وبحسب الأشكال التراثية التى تختلف فى التعبير بالحركات ذاتها. أما عن الرموز الحركيّة، فنذكر 'مودرا Mudra' عند الهندوس والبوذيين، وهى الطقس الحركى التأملى، ونجد رقصات الدراويش بشكل أكثر عمومية. والتمييز ضرورى بين الرموز الأصولية أو المركزية والرموز التكميلية الثانوية، ومع الانتباه إلى مستوى التطبيقات حسية كانت أم ذهنية. ونضيف إلى ما تقدم عن ذكر الله سبحانه أن المتون المقدسة تشتمل على صيغ من الذكر مثل السوترات البوذية المطولة بتكراراتها التى تكوِّن مضفورة 'أرابيسكيّة'، والتى تتخلل الصيغ الروحية الدقيقة للتأمل وتسهم فى إطلاق تحول الأنا الجاهل نحو الذات العارفة. أما الحكمة التى يتعين أن تنتقل بشكل غير محسوس فهى تصدر عن معنى المتن وصيغته الربانية المتعالية، أو هى خصائصه 'السحرية' بمعنى منقول وهى الخصائص التى تتكشف بالتوازى مع المعانى الحرفية للتعاليم. وهذه المذاكرات تنطبق مع التعديلات اللازمة على كل الرموز حتى إن الجمال الجسدانى الظاهر للبوذات يصبح طريقا لخلاص النفوس، وهو ما يصح على كل شكل شعائرى.

أمر لا يدخل فى إطار التعريف الجوهرى 'للهويَّة الرأسية'.

وتتناظر العلاقة بين الرمز والكون الأصغر مع العلاقة بين مبدأى الذَّكر والأنثى بالتشاكل، وهذا يجعل من السهل فهم مغزى وفعالية الرمز وتعاليه فى كل الطرق الروحيَّة من ناحية، وقابليَّة الكون الأصغر وعذريته ونضارته من ناحية أخرى، كما يعين على الفهم العام لرمزيَّة الحب ومجالها.

***

لقد ذكرنا سابقًا أن العالم يُختزل عند المريد إلى كونه الأصغر ليصبح الأرض التى تجرى عليها التحولات الدينيَّة Theogenesis، ويمَّحى العالم الخارجى عنده، وإما أن يصبح العالم الخارجى موجودًا فى داخله فقط بحسب الأحوال التى يبحر فى عبابها، وحيث إن الكون الأصغر قد صار 'العالم' عمليًّا فإنه يصبح هو 'الخارجى' ويبقى الرمز فحسب 'ذاتا' حقيقيَّة. ولا يتعارض ذلك بأى شكل مع كون العالم قد اختزل فى هذا المنظور إلى كون أصغر، فالعالم الخارجى لا يربو على جانب قابل 'للأنا' الباطنة المتعالية الفاعلة التى يشكلها الرمز بالمدى الذى يؤخذ فيه فى الاعتبار، وينبنى على ذلك أن ذات الإنسان الروحانى تشتمل على الرمز الذى يتعرف به على نفسه، وعلى الكون الأكبر الذى لا يصح أن يعده خارجيًّا و'غير ذاته'، ويتعادل العالم الذى لا ينكر وجوده أحد مع طبيعته الوهميَّة، كما يصبح فى الآن ذاته تعبيرًا عن المذهب حيث إنه انعكاس متفاضل

للعقل المُلهَم الذى يعمل الرمز على تحقيقه بشكل تركيبى[٩٣].

وإذا كان العالم قد صار 'أنا' المتأمل فسوف ينظر إلى نقائصها باعتبارها صفاته هو بمعنى ما، فالإمكانات الروحيَّة واحدة فى كل أين، ولذلك يميل إلى أن يكلف نفسه بكل شىء ولا يطالب أحدًا بشىء، وليس ذلك منبتًّا عن رمزيَّة «حمل الله الذى يرفع خطية العالم». وذلك الانقلاب ما هو إلا تعبير من تعبيرات أخرى عن الانقلاب الأصولى للتربية الروحيَّة التى تتسق مع التشبيه المقلوب بين المبدإ والتجلى، والذى يصبح فيه كل ما هو 'عظيمٌ' فى التجلى 'هينًا' فى المبدإ والعكس. ولا يصح الخلط بين التشابه المقلوب والتشابه المباشر الذى يتعلق بالصفات الإيجابيَّة 'للمحتوى' لا 'للحاوى' ولا بالصيغ التى يتخذها، والتى تصير به كل الصفات الإيجابيَّة انعكاسًا للصفات الربانيَّة.

وبموجب ذلك يصبح الفاعل قابلا ويصير القابل فاعلا بالمدى الذى تكون فيه صيغ تحديديَّة، لا إلى الحد الذى يعكس الجوانب المبدئيَّة أو الفعاليَّة الربانيَّة التى لا يجوز أن تتحول إلى قابليَّة ولكن الفاعليَّة الإنسانيَّة تحول إلى قابليَّة بالمشيئة الربانيَّة التى تحددها بإضفاء محتوى

٩٣ ويتمخض عن ذلك أن التحرر الروحى لا يمكن أن يكون عملا 'أنانيًّا'، وكل طريق روحى يُتَّبع 'من أجل الآخرين' وهو أنفع لهم مما لا يقاس بما يتوالى من أعمال تبدو فى ظاهرها أكثر فائدة ينشغل بها الناس على حساب 'الأمر الضرورى الوحيد'. فالفرد باتصاله مع الرمز يصبح بذاته رمزيًّا بمعنى أنه يمثل الله سبحانه فى العالم، ويمثل العالم أمام وجه الخالق سبحانه.

إليها، وإسباغ معنى على محتواها. وبتعبير آخر فكل ما يُعد إيجابيًّا بشكل بدهى فى الواقع الظاهر للحواس والانفعالات يصبح سلبيًّا فى الحقيقة وكل ما يبدو سلبيًّا من منظور التجربة الحسيَّة يصبح إيجابيًّا على الحقيقة أى متعاليًا خفيًّا عن الحس[٩٤]. والواقع Reality وكل ما يتمخض عنه من نتائج للإنسان يصبح إيجابيًّا بالدرجة التى تحول المعرفة مفاهيمه الذهنيَّة والتجريديَّة إلى حياة روحيَّة ملموسة. أو أن كل ما كان حركيًّا فى الإنسان يصبح سكونيًّا وتأمليًّا والعكس، وبمعنى أن الشهوات تذوب فى النعمة السابغة وتتفتح المفاهيم المذهبيَّة عن المعرفة التى تحولها إلى وقائع ملموسة معيشة ملهمة. ولنضرب مثلا آخر، فما كان ذاتيًّا عند الرجل العادى سواء أكان شعورًا أو انفعالا يصبح موضوعيًّا أى غريبًا خارجيًّا عن الرجل الحكيم[٩٥]، وما يبدو للرجل العادى موضوعيًّا سواء أكان شيئًا أو قانونًا طبيعيًّا أو حقيقة يدخل فى حياة الحكيم أو إرادته فيصبح شبيهًا بما كان ميلا نفسيًّا وذاتيًّا للإنسان الفانى. والدنيوى ينفق حبه على الأشياء والوقائع فى حين يقصر الروحانى محبته على المبادئ، وهو أمر يحدو بنا إلى القول بأن الواقعة تتسم بمعنى عميق طالما كانت تعبيرًا عن قانون كلى

٩٤ وهذا الخفاء لا ينطبق على 'عين القلب' التى تستوعب المبدأ فى التجلى والسبب فى النتيجة واللانهائى فى المحدود.

٩٥ ولا يمنع ذلك من منظور آخر عنصرا انفعاليًّا من أن 'يصبح كليًّا Universalized' بأن يكون ركيزة للمشاركة فى المثال الربانى الذى انبثق عنه.

فى حين أن المنظور الدنيوى يرى المبادئ وقائع بين وقائع أخرى[٩٦]. وقد ذكرنا فيما تقدم أن كل ما كان يبدو هينًا سوف يكون عظيمًا والعكس، فهكذا كان يبدو الرمز فى أول الأمر هينًا إذ إنه يتبدى كواقعة ضمن وقائع فى محتوى النفس أو الأعمال الإنسانيّة، فيصبح عظيمًا بمعنى أنه يتجلى كمبدإ وكحقيقة سوف تحيط بالمرء وتستوعبه، والذى يصبح بدوره صغيرًا هينًا، فهو مجرد واقعة ومحتوى. وبتعبير آخر فالكون الأصغر بدهيًّا مثل كرة مركزها 'وقلبها' هو الرمز، أما عند من عرف الربانى فالرمز أو 'الحقيقة' هى التى يمكن أن تكون مثل كرة لانهائيّة الأبعاد فى حين يختزل الكون الأصغر إلى محتوى رمزى بحت ويمتلك بموجب ذلك التحول كل الفضائل والصفات الظاهريَّة للقرب الربانى[٩٧]. ويمكن تعريف التربية الروحيَّة بكاملها بانعكاس الأقطاب الجاذبة وأولها الظاهرى والمتكاثر ولكنه محدود، والذى يتعادل بحركة الثانى وهو الباطنى الفريد اللامتناهى.

ويبقى سؤال لا نملك تجاوز الإجابة عنه، ما الذى يتناظر مع الرمز

٩٦ وقد عبر القديس ريمى Saint Remy عن المذهب بصيغة فائقة حين قال لكلوفيس «احن رأسك أيها المغرور وأحرق ما كنت تعبده واعبد ما أحرقته» وهى صيغة ملهمة تُجمِل الحياة الروحية بأستاذية، 'فالتواضع' لازم 'للانسحاب' من 'الدنيا' ثم قلب القيم، وهو يصف كل ما يلزم التربية الروحية.

٩٧ ويحتوى رمز 'ين - يانج' الصينى بشكل واضح على كل العلاقات التى يشتمل عليها التحول فى سياق النمو الروحى، فالنقطة البيضاء فى 'الوجود الحقيقى' وليل الجهل، والنقطة السوداء هى الصيغة الفردية القصرية فى 'نور المعرفة' والجاهل 'يحتوى' الرمز وهو على الحقيقة 'محتوى فيه'].

فى الكون الأصغر ويمكِّن المرء من القرب إلى الله سبحانه؟ ولنتذكر أولا تعريف الرمز ذاته فهو الأداة الكافية المكرسة للحضور الربانى وهو بذلك تمثيل لتحقق العقل المُلهَم؛ ومن منظور آخر هو 'حال ربانى' افتراضى. فما يناظر الرمز فى الكون الأصغر إذًا ما هو إلا 'الإنسان المخلوق على صورة الرب'؛ لا الإنسان الأرضى عمومًا بل حالة الوجود التى تشكل المركز فى كل عالم متكامل كما هو الحال تمامًا عندما يكون الإنسان مركزًا للعالم؛ والحق أن الإنسان فى عالمنا هذا شاهد على العقل الكلى أى الروح القدس كلما عبرت عن نفسها. والحال الإنسانى أو أى حال مركزى آخر هو طريق خروج الأرواح المهاجرة من الكون مثلما كان الرمز فى الحال الإنسانى هو الذى تستطيع النفس بمعونته أن تهجر أحوالها المضطربة دومًا حتى تلتحق بالجوهر المبارك المعصوم.

الصَّلاَة وَتَكامُل الْعَنَاصِر النَّفْسِيَّة

تعنى الصلاة فى المفهوم المعتاد نتاجًا لمنظور انفعالى إنسانى، وهو إنسانى لأنه يعزو إلى الله سبحانه طبيعة زمنيَّة وفهمًا إنسانيًّا وانفعاليًّا، إذ إنها تتجلى فى صورة انفعالية. ومن المشروع بل من الضرورى أن نتفهم الربوبيَّة بدرجة من التشخص إذ إنها تحتوى على هذا الجانب حقًّا فى علاقتها بنا، ويمكن وصف ميول الإنسان دون صعوبة بطرق إنسانيَّة محضة بموجب هذا المنظور. ولو فهمنا الصلاة على هذا الأساس فلا موجب لأن تشتمل على مفهوم إله مؤنسن بشكل اعتباطى، واختزال صفاته المتعالية اللانهائيَّة كما يحدث فى افتراض وجود إنسان قائم على الانفعال فحسب. وغالبًا ما ننسى أن الانفعالات بما هى لا يصح أن تقترن بهذه الانحرافات، والحق أنها ظاهرة نفسيَّة طبيعيَّة قادرة على القيام بدور إيجابى فى الحياة الروحيَّة، ولا يستطيع الإنسان أن يعتبر أن صلاته التى تستوعب ملكاته الباطنة كافة فى كدحه نحو الله سبحانه أمر لا وجود له، كما لا يعنى بأى شكل إمكان اتخاذها كغاية فى ذاتها مما يجعل التشوهات الفرديَّة تطغى على الحقائق المذهبية[٩٨]. والصلاة لا يمكن أن تكون نقيضة للعقل

٩٨ وعلى سبيل المثال فحين يتبتل 'شرى شانكاراشاريا' استنزالا لرحمة شيفا ولطف 'الأم الربانية' فذلك بعيد تماما عن الخطإ الساذج الذى يعتقد أن الصلاة لا تتسق مع العرفان البحت Jnana. أما عن شانكارا فإما أنه كان عرفانيًّا أو أنه لم يوجد عرفانيون فى العالم. فحين يصلى رجل الله فصلاته 'كونية' لا 'فردية'، ولذلك كانت صيغة الصلوات التى

البحث دون نقض الحقائق المتعالية، فلها سببها الكافى فى الوجود فى 'الأنا' التى لا بدَّ أن تتوجه نحو غايتها الأسمى بموجب الغاية من وجودها. وبتعبير آخر لن يتوقف الفرد مطلقًا عن أن يكون 'أناه'، وحيث إن الصلاة هى العمل الروحانى 'للأنا' فلا بد أن تُمارس طالما تمسك بفكرة الأنا[٩٩]. ولا بد لسلوك الإنسان فى الصلاة أن يظل متمركزًا على ذاته بمعنى ما، ولكن التأمل الميتافيزيقى على العكس من ذلك، فالمرء يضع نفسه رمزيًّا على منطلق طبيعة الأمور.

وحين يقال إن الأشكال ركائز للمعنى فلا ينبغى نسيان أن الركيزة لا بدَّ أن تكون ذاتها بما هى تمامًا، وأنها لا يمكن أن تكون 'جزءًا' مما تترجم من معنى، كما أن الضوء لا يعكس ضوءًا آخر، ولذلك تعين أن تكون الصلاة حوارًا مع الله سبحانه فحسب، أو دعاءً يتجه إليه، شريطة أن تكون الصلاة ما هى تمامًا كما تحددها ضرورتها الحاليَّة المباشرة، أى ترجمة للمعنى وتفسيرًا للنيَّة منها حتى تكون ركيزة للتعقل المُلهَم الذى يتعالى عن المستوى الفردى. ونعنى بذلك أن الصلاة لا يمكن أن تعوَّضَ بتأملات مجردة، فالغاية المباشرة لكل منهما تختلف عن غاية الآخر، ولكن ذلك لا يمنع أن تكون التأملات منطوية فى الصلاة أو أن تبلغ الصيغ التأمليَّة حد الإحاطة بمعنى كلى.

ويسهِّل ما ذكرنا فهم عدم ضرورة الإلحاح على التناقض بين العقل

جاءت فى الوحى مثل فاتحة القرآن أو «أبانا الذى فى السموات» تأتى فى صيغة المتكلم.

٩٩ ويرتبط ذلك بقضية طبيعتى المسيح عليه السلام.

الاستدلالى والانفعال عندكل منعطف، فلو كانت الملكات النفسيَّة الأدنى نسبيًّا تشكل عقبة لعمل ذلك العقل وهو محل المعرفة النظريَّة فالعقل الاستدلالى ذاته يشكل عقبة بمجرد أن يكون موضوعه هو المعرفة الفعالة، وحينها تصبح ملكاته كافة عقبة لا تقل جسامة عن الأولى، والعقل ما هو إلا انعكاس مباشر للعقل الصرف Intellect وهو ناءٍ عن كل العوارض الدماغيَّة.

***

وحيث إن العقل الصرف كلىٌّ جوهريًّا فإنه يتخلل وجود المخلوق ويتماس مع كل مكوناته، فأن تكون هو أن تعرف، وكل جانب من وجودنا حالة من المعرفة المتعلقة بالمطلق عز وجل أو حالة من الجهل به سبحانه. ولو كان صحيحًا أن العقل الاستدلالى هو المرآة المركزيَّة للعقل المُلهَم وآلته القلب، فإن الملكات الأخرى مستويات تجلٍّ مختلفة للعقل المُلهَم ذاته. ولا مناص من أن يتوسل المرء بكل ملكاته بالقسط إذا كان يهدف إلى التكامل فى المطلق. وتستعيد المعرفة الروحيَّة على العكس من ذلك كل ما 'كنا عليه' دون تعارض مع أى من صيغ الاتساق أو المشاركة أو القصر سواء أكان نفسيًّا أم حتى عضويًّا، فكل ما كان إيجابيًّا لا بدَّ أن يشارك فى عمليَّة التحول الروحى بحيث لا يتحطم منها شىء. وعليه فلا بد أن تتحدد الملكات النفسيَّة أو الطاقات التى تشكل شطرًا من حقيقتنا والتى يُشكل وجودها معنى حياتنا بموجب الفكرة الحاكمة ذاتها التى تحدد تحول الفكر. وينبغى على الإنسان أن يرقى بكل ما كان إيجابيًّا فيه من

الاستجابة التى تثيرها الحقيقة المحيطة، ويتذكر الحقائق الربانيَّة فى الأمور المحسوسة[١٠٠]، فيمكن القول أيضًا بأنه إذا كان على الأمور الروحيَّة أن تتأنسن بشكل ما فإن على الأمور الإنسانيَّة أن تتروحن بدرجة ما، وتحيط الصيغة الرمزيَّة الأولى بالحق وتكشف عنه الثانية. وقد رأينا كيف أن وجود العناصر الفرديَّة أو النفسيَّة سبب كافٍ للاعتبار فيها، كما لابدَّ أن نعتبر فيها بشكل ليس سلبيًّا تمامًا، إذ إن تلك العناصر ليست إلا ذاتنا بصفتنا أفرادًا ولو كنا شيئًا غير ذواتنا، وإذا كنا قادرين بما نحن عليه على أن نصبح روحانيين خُلَّصًا، وهو افتراض متناقض مع ذاته، لأصبحنا مبدأً ربانيًّا قائمًا بذاته، ولا علينا إذا لم ننج من أى شىء كان. وحتى نجمل القول نضيف أن الشخص الذى يهمل فى إلحاق العناصر النفسيَّة لذاته بتوجهه الروحى بموجب جهله أو اهتماماته النظريَّة سوف يظل متمالكًا لها سواء أتركها تعيث فى خضم المفاهيم النظريَّة أو تتعارض معها أو كبتها حتى تختمر تحت وعيه كعقبات محتملة. ومن المهم فى التحقق الروحى ألا يرتبط المرء بجانب واحد ومحدود من نفسه، بل عليه أن يوقظ كل إمكاناته ويوجهها بالاتساق مع طبائعها الأصليَّة، فالإنسان هو مجمل مكوناته وتتصل كل ملكاته ببعضها البعض. ويستحيل انفتاح الذكاء على الربانى دون نبل الكائن النفسى والعضوى، فلا روحانيَّة بلا عظمة

١٠٠ وتحول عاطفة حب إنسان إلى حب الله سبحانه، أو يحول غضب الدنيا إلى 'غضب مقدس'، أو يحول الشغف بالقتال إلى جهاد مقدس.

وجمال.

وسوف نصور ما تقدم من اعتبارات بالمثل التالى، فغالبًا ما لا تزدهر الإمكانات النفسيّة للطفولة لتبلغ غاية نضجها، فتجلياتها الضروريّة تحتبس أو تختنق أو تحطم بسوء التعليم المدرسى، فتظل لبًّا ذاويًا مصوحًا طوال فترة نمو الفرد، ومن هنا يحصل الخلل النفسى الذى يتبدى على صورة غياب براءة العنصر الطفولى من ناحية، ومن ناحية أخرى على صورة حضور ردود الفعل الطفوليّة التى لا تنتاب الإنسان المتزن، والذى استوعبت طبيعته الناضجة إمكاناته الطفوليّة التى تتبدى كما لو كانت خلفيّة لطبيعته. وكل عظمة إنسانيّة هى دوما جانبٌ حقيقى للاتزان بين الطفولة والرشاد، والبالغ الذى تخلص من كل عناصر الطفولة هو معوق البلوغ بموجب عدم قدرته على تصور حال براءة الطفولة، والعَوْق ليس ميزة بحال. ولا بد من التعالى على حال الطفولة و'هضمه' بموجب ما أشرنا إليه بالتواصل التام بين جميع مراحل العمر، وهو ما يعنى أن المرء حين ينتقل من مرحلة إلى أخرى من عمره لا بدَّ أن ينتفع بكل العناصر الإيجابيّة فى مراحل حياته السابقة[١٠١]، وسوف ينفعل للأحداث حينئذ بشكل يعتمد على عفوية الشباب وتأمل الشيخوخة على سبيل المثال، أى إنه سوف يتمالك 'ذاته' الزمنيّة فى حالها الكلى، وكل سلوك إيجابى

١٠١ ولو كانت الطفولة لا تحتكم على جوانب إيجابية فلن يكون هناك معنى لرمزية 'المسيح الطفل عليه السلام' ولا كلامه عليه السلام عن الطفولية المقدسة.

سواء أكان طفوليًا أو غير ذلك سوف يكون ضروريًا وقيما[١٠٢].
أما العقل وهو محل المعرفة النظريّة فهو بالغ التجريد جوهريًا حتى إنه يمثل 'الأنا' فحسب، ولذلك تعين أن تتحول الرغبات والمشاعر التى تشكل ذلك 'الأنا' 'بالفكرة' الواعية المباشرة للوجود. ويتمخض ذلك التحول عن مبدإ مهم للغاية وهو أن الملكة النفسيّة بما هى لا بدَّ أن تميز بحدود واضحة عن محتوياتها المحتملة، والتى تترجم 'الفكرة' بطريقتها المخصوصة وتصبح لازمة للتوازن النفسى والعضوى. والشعور يتناءى عن المعرفة الصرف وعن العقل، إلا أن الاندفاعات الطبيعيّة للشاعر أقل ضررًا من اندفاعات العقل فى خضم المفاهيم العقلانيّة، والتى لو اتخذت بمعنى حرفى فى غياب بصيرة العقل المُلهَم لأدت إلى تدمير احتمالات الفهم ولكن الشعور محايد فى هذا الأمر.

والاتباعيّة النفسيّة التى قامت على رمزيّة المشاعر أو الأمانى لا تصح إلا حال قيام اتباعيّة عقلانيّة، أى معرفة نظرية كافية من ناحية، واتباعيّة سلوكيّة من ناحية أخرى، أى القول والعمل، ولا بد أن يكون الأمر هكذا بموجب أن أشد العوامل الفرديّة تطرفًا تجد لنفسها مسوغًا للوجود وبالتالى تحددًا 'قياسيًا' لا يتوفر إلا بالتعقل المُلهَم، كما أن تلك العوامل تعتمد بشكل جوهرى على

١٠٢ ونقصد من هذه الاعتبارات تبيان أن العنصر الطفولى ليس مجرد رواسب ولكنه بُعد ضرورى ومشروع فى النضوج الذى لا يكف عن براءة الطفولة.

العالم الطبيعى حيث تتواتر الأعمال. وتختزل المشاعر الطبيعيَّة بقهر 'الفكرة' إلى الحد الذى يتناسب مع التوازن النفسى للمرء الموهوب بجوهر روحى من ناحية، ومن ناحية أخرى بالفعل الذى صار رمزيًّا وطقسيًّا فى اعتياده والانصياع له، فتجد المشاعر جوهرًا جديدًا ليحتل موقعها.

***

أما عند الإنسان بما هو فيمكن التعبير عن مسألة الحقيقة الربانيَّة على هذا النحو، لو كان الآخرون من الأشخاص أو الأشياء موجودين على مستوى الحقيقة الواقعة بشكل لا يقبل الجدل كالطعام على سبيل المثال، يصبح من الطبيعى تمامًا أن يتحدث عنه أحدهم إلى الآخر أو يشاركه الوليمة. أما الله سبحانه وهو المثل الأعلى لكل الأمور فهو مفارق لهذا المستوى من وجودنا الواقعى. فلو كان من المنطقى أن نتحدث إلى الناس ونأكل الطعام لأن كليهما 'حقيقى'، فسوف يكون هناك منطق أكثر ووهم أقل فى الحديث إلى الله سبحانه وهو الغاية اللانهائيَّة للخير كله، ونعيش بكلمته التى هى الجوهر الأسمى لكل ما هو خير وبركة.

وقد ذكرنا سلفًا أن الصلاة إلى الله سبحانه أمر شخصى، والحق أن من طبيعة الأمور أن الله حين يتجلى للإنسان فإنه عز وجل يتبدى له بشكل يفهمه، أى بما يقع فى حدود وعيه الإنسانى وإلا استحال اللقاء بينهما، إلا أن ذلك الجانب الإنسانى فى الفهم والتصور لا يتعلق بالربوبيَّة بل ينتمى إلى الإنسان فحسب مثلما ينتمى لون بعينه

إلى النور بعمومه. إن الله يسمع دعواتنا ويجيبها ولا يمسه لغوب ولا يعتريه تغير. وصلواتنا تصل إليه فهى أهون شىء قياسًا إلى عطائه تنزه وتعالى. وقبوله للدعاء فيض من الرضوان المطلق، وما نحن إلا انعكاسات بعيدة للغاية الربانيَّة. و'قبل' أن نصوغ دعواتنا يكون جل وعلا قد أجابها سلفًا من 'أزليته'، فهو عندنا الدائم كلى المعرفة، وليس للدعاء وظيفة غير محو كل ما يعزلنا عن تلقى قبوله عز وجل لدعائنا، وهى استجابة لا نهاية لها ولا حد يحدها.

عَن التَّأَمُّل

لا يؤدى التأمل وحده إلى الاستنارة كما يشيع عنه، ذلك أن غايته سلبيَّة بمعنى أنه لا بدَّ أن يمحو العوائق الداخليَّة التى تعوق الطريق، لا بمعرفة جديدة بل بمعرفة 'باطنة' سابقة الوجود تطفو على وعى المتأمل. ويمكن أن يتشاكل التأمل لا مع ضوء أشعل فى غرفة مظلمة ليضيئها بل بفتح نافذة لدخول النور الخارجى سابق الوجود على ظلام الغرفة الحالى، ولا صلة له بفعل فتح النافذة. والإنسان بطبيعته كائن مفكر، وبالتالى لا يجوز له أن يسلم بأن التفكير لا نفع منه أيًّا كان عمق مقاصده. وليس ذلك من الأمور التى تفرضها الحياة من خارجه فحسب ولكنه أيضًا يطول كدحه الروحى لكى يتجاوز محدداته الذهنيَّة. وحيث إن الإنسان يفكر فلا مناص من أن يركز ملكاته على الأمر الوحيد الجوهرى، ولا مناص من أن يتكامل كل شىء فى الحياة الروحيَّة، ومن يتفكر فى الدنيا عليه أيضًا أن يتفكر فى الله سبحانه، ويصدق ذلك على كل عمل للإنسان، فلا بد أن نكدح إليه تبارك وتعالى كدحًا بما نحن عليه.

ويشتمل كل طريق روحى على ثلاثة مشارب عظمى بغض النظر عن صيغها ومراتبها، وهى التطهر الذى يبتعد بالدنيا عن المرء، والبسط الذى ينفتح لما هو ربانى فى الإنسان، والتوحد الذى يقود الإنسان إلى رحاب الرب. ويمكن التعبير عن ذلك أيضا بشكل مختلف، ففى

الإنسان شيء لا بدَّ أن يموت أو أن يُدَمَّر ألا وهو شهوة النفس التى 'محلها' الجسد الحسى، وفيه شيء لا بدَّ أن يتحول، ألا وهو حب النفس الذى 'محله' الأنا، وفيه شيء لا بدَّ أن يعى ذاته حتى يكون ذاته، ولا بد من أن يتطهر ويتحرر مما يعاديها، وأن يصحو ويتوسع ويصبح كل شيء ألا وهو معرفة الذات[١٠٣]، أى الروح التى ذاتها الله سبحانه وغايتها الله جل وعلا.

ودور التأمل إذًا هو أن يبسط النفس للطف الله عز وجل ليفصلها عن الوجود الأرضى، ثم يقربها من الله سبحانه ثم يعيد توحيدها مع الوجود الربانى، وليس ذلك التوحد إلا 'تثبيتًا قدسيًّا' بحسب الحال، أى إنه مشاركة غير مباشرة فى الجمال الإلهى.

***

وأولى الأفكار التى تعمل على نجاة المرء هى الموت، أو هى بشكل أعم الطبيعة الزائلة لكل شىء، وذلك التأمل الذى يعنى أيضًا فكرة الشقاء الذى يتصل عن قرب بالميل إلى الزهد ويلقى ضوءا على الجانب الأصولى لوجودنا، ويمكن أن يعين كأساس لرمزيَّة التحقق الروحى رغم طبيعته السلبيَّة التى يعوضها جانب إيجابى، فالحق أن غرض الانسحاب من الدنيا هو انفتاح النفس للنور الربانى والميل إلى معرفة الدوام الربانى السرمدى، فالهرب من

١٠٣ وهذه المعرفة لا يصح أن تُعد مما يناقض الحب بل هى الحقيقة الأعمق التى تتبلور فى 'الإرادة' و'الحب' و'العقل المُلهَم'، ولو فهمنا المعرفة على هذا النحو فسوف نعلم مدى تماهيها مع النور الربانى الذى يستقى منه كل كمال.

أدران المخلوق هو الاحتماء بصفاء اللامخلوق، والهجرة من الشقاء التحاق بالرضوان[١٠٤].

وأيًّا كانت الفضيلة الروحيّة الكامنة للتأمل[١٠٥] فهو محدود شأن كل الأشكال، ولا يمكن أن يكون المنطلق الوحيد الممكن للنفس التى تسعى إلى اللانهائى، ويتعين إذًا أن نعتبر فى السلوك الفعال الإيجابى على المستوى التنسكى ذاته، وسوف يستمد هذا السلوك من مدد اليقين بلقاء الله سبحانه لا من فكرة الموت أو الشقاء، وهو يقين مشاكل ليقين الموت وله الأسبقيّة على كل القيم النسبيّة فى الحياة. ويتساوى كل سلوك تنسكى سواء أكان فعالا أم خاملا مع التجمد والتصلب الذى نعانيه فى تجربة الخوف. ولكن السلوك الذى نرغب فى التعبير عنه يتغلب على الخوف، لا بشكل سلبى يؤدى إلى الانسحاب مثلما كانت الحال فى التفكر فى الموت، بل بسلوك جهادى إيجابى مخافة الحساب أو ما يماثل المرتبة ذاتها ألا وهو الوعى بأن الله تبارك وتعالى يرانا، وسوف يكون أثرها برهانًا إراديًّا تنفتح فيه النفس

١٠٤ وتستفيد البوذية من ذلك البعد السلبى دون غيره بموجب أن الشقاء حين يندمج فى الخبرة الحسية المباشرة مثل تجربة الألم فهو يخاطب المخلوق بكليته. وكل مخلوق يمكن أن يعانى، وليس كل مخلوق قادرًا على حب الله عز وجل، وذلك راجع إلى الطبيعة شبه المطلقة للألم عند الكائنات الحية، فهو كما لو كان منطلقا للقفز من الدنيا إلى مشارف اللانهائى.

١٠٥ ويتعين علينا أن نتحدث عن نوع خاص من التأمل، ولكن حيث إننا نعتبر هنا فى المحتوى الأصولى له لا فى صيغه المحتملة كافة، فيمكن أن نستغنى عن ذكر كل احتمالاته وتوافقاته المختلفة التى تفصح عنها كل صيغة منها.

للطف الربانى، ليمحو ما يوهنها. وليست الرغبة إذًا هى ما يتعين على الإنسان أن يتجاوزه كما كانت حاله فيما سلف، ولكن فتور النفس وخمولها حيال الأمر الوحيد المهم والسلبيّة فى مواجهة إغراءات الدنيا. ونفض المرء لتناومه يفتح نَفَسه للمدد الربانى ويصحو فى العمل الروحى الذى يعكس العمل الربانى، فيظهر على العالم لا بالهرب منه ولكن بمواجهته بعمل إيمانى، فلا يهرب من المخلوق ولكنه يحوله بالعمل النابع من إيمانه، وهو التسليم الفعال للنفس إلى الله تبارك وتعالى، وهو المثابرة التى تثبِّت العمل فى دوام الحاضر السرمدى. وينطلق ذلك السلوك المناضل أو هو 'الغضب المقدس' لو أحببت من الحاضر فى حقيقيته وطهارته وقوته، شأنه فى ذلك شأن الطهر، وهو ما يقهر الماضى والمستقبل معًا ليعيد الإنسان إلى الحاضر السرمدى، ونكرر أن منطلق المخافة يصير فعالا واثقًا، أو بتعبير آخر فقد كان خاملا سلبيًا فى الأولى[١٠٦] وصار فعالا إيجابيًا فى الثانية، وبمعنى كمال من يتقى الشر وكمال من يحقق الخير.

***

وبعد أن تناولنا منظور المخافة فسوف نتذاكر فى المحبة، وأجلى تعبير عنها هو التأمل فى الكمال الربانى الذى يمكن أن نسميه 'الجمال' بشكل تركيبى. وهذا المنظور للحب متجاوز للخوف والإنكار، فبدلا من أن يلفظ الدنيا بالألم بناءً على الطبيعة الخادعة لكمالاتها المحدودة الناقصة

١٠٦ وتقول تعاليم صوفية بأن المرء يهرب من المخلوق الذى يخاف منه ولكنه حين يخاف الله سبحانه يهرب إليه.

دوممًا، فسوف تتحول عنده إلى ألاعيب رمزيَّة وتراكم من القشور لا قبضة لها عليه[١٠٧] بعد أن فرغت من محتواها، ومن يعرف أن كل ما يحبه فى الدنيا سوف تكون أصوله المثاليّة عند الله تبارك وتعالى، وليست محبوبة إلا بموجب جوهرها[١٠٨]، ولذلك كانت سابقة الوجود أزلا ولاحقة أبدًا عند الله سبحانه، وتنفصل عن ظلال الأرض دون رغبتها، وسوف يعرف أيضًا أنه لا يضيع شىء على الإطلاق من هذا العالم الذى لا يعدو كماله سوى انعكاسات زائلة للكمال الربانى السرمدى. وبتعبير آخر فالشىء أو الشخص المحبوب سيكون وجوده كاملا وبلا نهاية عند الله سبحانه. والتأمل يعين على الدنيا لا بالزهد فيها بل بإيجادها مرة أخرى فيما وراء ما هو مخلوق، وتستكين النفس إلى الله سبحانه لتجد عنده السلام والرضا والحريَّة، وتَسلمُ من كل تحلل فى وعيها بالجمال اللانهائى.

والجمال عند المخلوقات ليس سوى صفة ظاهرة، فلا يستطيع المرء أن يتحدث عن جمال النفس مثلا إلا بالاستعارة أو الكناية، ولكن الجمال بهذا المعنى يصبح مظهرًا ينسدل على حقيقة أعمق. والجمال عندنا هو ما سَهُلَ استيعابه على الفور ونُدُر مثاله فى التواتر وبان

١٠٧ قال أحد الدراويش «لست أنا من هجر الدنيا ولكن الدنيا هجرتنى».

١٠٨ والحق أن الزوج عزيز لا بموجب حب الزوج ولكن لحب آتمان الذى فيه، أى الحق والحياة فيه، ولا الزوجة عزيزة بمقتضى حب الزوجة ولكن لحب آتمان الذى فيها، ولا الأبناء أعزاء بسبب حب الأبناء ولكن لحب آتمان الذى فيهم Brihadaranyaka-Ubanishad.

مغزاه فى الوجود، حتى إن جمال البلورات التجريدى مطلقًا يبدو كما لو كان الأنقى والأندر والأكمل رغم أنه الأبسط والأفقر فى العالم الهامشى الذى ينتمى إليه، وهذه الظاهريَّة التى يتميز بها الجمال هى انعكاس مقلوب لجمال المبدإ، فلو كان الجمال ظاهرًا فى المخلوقات فهو باطن فى الله سبحانه، أو لو كان مفهومًا بشكل فورى مباشر فى المخلوق فهو عَصِىٌّ حيال فهم اللامخلوق. ولو كان جمال الله تبارك وتعالى سهل الفهم عند المخلوق لانفثأت التناقضات الظاهرة بين الخلق وشقائهم من تلقاء ذاتها، أو بالحرى تذوب فى كليَّة الجمال، ولهذا كان جمال المرأة قادرًا على وأد العقل، وكان جمال مقطوعة موسيقيَّة قادرًا على شرود العقل[١٠٩]، وحين نتأمل شقاء هذا العالم لا ننسى أن الله سبحانه يعوضه بجماله اللانهائى ولكن ذلك مما لا يطوله برهان عقلانى.

إن تركيز المرء التأملى فى الجمال الربانى أو رضوان النعمة الربانيَّة يتضمن تشاكلا موازيًا وتشاكلا مقلوبًا، فالأول بموجب سكينة النفس وسلامها حيث الجمال تناسق وتوازن، والثانى هو رضا المرء بما عنده بشكل مباشر حيث هو فرار إلى كينونته التى خلقه الله سبحانه عليها[١١٠]، وهذا السلوك نظير مقلوب للجمال والرضوان الربانى بمعنى أن الجمال الربانى يمثل جانبًا من اللانهائيَّة ويمثل بالتالى

١٠٩ ويقول مثل عربى «إن جمال الرجل فى ذكائه وذكاء المرأة فى جمالها».
١١٠ وهو ما يقول عنه الهسيكازم «حفظ الروح فى الجسد»، ويعبر رد ديوجين على الإسكندر تعبيرا بليغا عن ذلك السلوك.

بسطًا وامتدادًا لو صح التعبير، فى حين أن الرضا يحقق سكينة وقبضًا معًا فى نفس المرء.

وهناك سلوك آخر يُعد مكملا لما ذكرناه توًّا ألا وهو الحميَّة التى تستقى بدورها من سلوك الحب، وفى حين كان السلوك الأول يرتكز على الجمال والرضوان الربانى فإن الحميَّة تسمو نحو خيرِه ورحمته سبحانه، إذ تتعلق النفس بمجمل وجودها بالإيمان بالرحمة الربانيَّة، وتسعى 'بعنف' إلى تلك الرحمة حتى تفتح أبواب السموات[111]، وهو طريق الإيمان الواثق والأمل الغامر الذى يذيب صلابة النفس، ويتجلى ظاهريًّا فى حب الجار بموجب أنه ينفى الفواصل الفرديَّة التى تتولد من قسوة القلب، فهى 'الإيمان الذى يحرك الجبال'.

ونجد هنا مرة أخرى فى سلوك المرء حيال الوجه الربانى المقصود تشاكلا موازيًا وآخر مقلوبًا، فالخير والرحمة دفء ومركزيَّة تترجم على مستوى السلوك الفردى إلى الحميَّة فى الصيغة المتوازية وإلى الكرم فى الصيغة المقلوبة أى مثل إشعاع أو بسط، ويقال إن الخير الربانى له 'جاذبية' حيث إنه يجتذب من المحيط إلى المركز، أو من هدير تيار الصور إلى سكينة الجوهر المبارك المحرر.

***

ونجد على مستوى العقل البحت سلوكًا سلبيًّا يتناظر مع الزهد على المستوى الانفعالى، وهو بمثابة اللب منه، ولكن ما كان زهدًا فى

111 ونذكر هنا أن مملكة السماء تقبل العنف ويدخلها العنيف بالقوة.

الإرادة يصبح تميزًا بين الحقيق والوهمى فى الذكاء، أى إنه نفْى للعالم بما فيه 'الأنا'. والله جل شأنه فحسب هو 'الموجود'، والكون الأكبر والكون الأصغر ما هما إلا 'لاشيء'. ولا حاجة للزهد فى شيء حين يعرف العقل المُلهَم الباطن أنه ليس هناك من شيء على الحقيقة.

لقد كان 'التمييز' هو المنظور الذى عالجناه توًّا أى التمييز بين الحقيق والوهمى حتى يمَّحى الوهمى ويفنى. والتوحد يستق من منظور آخر ألا وهو أنه ﴿لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ﴾ سبأ ٣، إلا ما كان وهمًا، وحيث إنك لست لاشيءً فأنت كل شيء فى الوجود[١١٢]، وبتعبير آخر ليست أناك إلا هو[١١٣] حين تعود إلى الجوهر المتعالى عن فرديتك، ولا تعدو أناك إليه سوى رمز أو شظيّة من انعكاس نور بعيد. فالله جل جلاله ينفذ فى كيانك بفضل معرفتك به ويُفنى وجودك فى وجوده تقدّس وتعالى، ويصطفيك ويجعلك

١١٢ جاء فى المتون الإدريسية Hermetica 'لقد أبدعت منى كائنا جديدا لم يعد يرُى بعين الجسد، ولكنه يُشهَدُ بنور العقل، وعندما يولد المرء من جديد، يفقد جسديته الملموسة ذات الأبعادوالألوان، ويصبح كله عقلا، أدرك أننى أصبحت الكل، إننى فى السماء والأرض، إننى فى المياه والهواء، إننى فى الوحش والطير، إننى رضيع، إننى فى الرحم، إننى قبل الحمل، إننى الحضور الحاضر فى كل زمان'. ولا يقتصر هذا التوحد على الأنبياء بل يتجاوز إلى كل من بلغ مقام المعرفة من الأولياء، وهو متاح لبنى الإنسان فى الأديان كافة، وكل الأديان لله تبارك وتعالى. المتون الإدريسية تسبيح لرب العرش، دار إدريس. التحرير

١١٣ ولنتذكر الصيغة الهندوسية فى هذا السياق «أنا براهمان» أى أنا الحق وهى مطابقة لصيغة الحلاج «أنا الحق» أو لصيغة أبى يزيد البسطامى «سبحانى ما أعظم شانى».

تصبح ما كان يجب أن تكونه على الحقيقة وإلى الأبد[١١٤]، والعمل العقلى المناظر لهذه الحقيقة هو التركيز على الحق المطلق اللانهائى، ويتناظر التركيز مع التحقق شبه الوجودى للذات العليّة والتى تستلزم معرفتها التميز كما أوردنا سلفًا. وهذه النظرية مكملة للسلوك الإيمانى كما وصفناه، فأناى ليست حقيقة إلا فى الله سبحانه، أما فى حال أوهام الفردية فأنا منفصل عن ذاتى اللامخلوقة، وما أناى المخلوق إلا حجابٌ لها. ولم يعد الأمر هنا مسألة تمييز الحق مما ليس الحق ولكن مسألة أن 'تكون' الحق. ونعبر عن ذلك بطريق آخر كما يلى حيث إن من الثابت أنى لست لاشىء فإننى الكل، وما أنا إلا هو. وذلك التأمل نعمة سابغة وليس محوًا كسابقه، وهو جمعية كلية Totality وليست توحيدية Unicity. وهى أشبه بالشمس التى تغمر الفضاء بالنور ولا يطولها العقل الدنيوى ولا يحتملها، ومن هنا كانت ضرورة الأوامر والنواهى الشرعية التى مقاصدها خير العوام لا الخواص. ولا قصر هنا على ما يكمن فى المسيحية بما هى، فيقول الأنبا مقار المصرى 'إن التيجان والهالات التى تُسبغ على المسيحيين لا مخلوقة'، كما يقول القديس جريجورى بالاماس 'إن القديسين الذين يشاركون فى اللطف الربانى يصبحون خالدين بلا

١١٤ شريطة انضباط المعرفة الميتافيزيقية، وإلا سيدخل الإنسان فى ظلام جهل أنكى مما حاول أن يخرج منه. ذلك إلى جانب أن الاصطفاء الروحى لا عظمة فيه ولا جمال بمفهوم الدنيا، وكل من حاول أن يغتصب سمتا روحيًا لا حقَّ له فيه يصبح لعبة للأوهام، ويخاطر بالوقوع فى ظلام لا رجعة منه.

بداية مثل اللطف ذاته'، ويقول مايستر إيكهارت «إننا نتحول تمامًا فى الله سبحانه حتى نصبح هو جل وعلا مثلما يتحول الخبز فى التناول إلى جسد المسيح عليه السلام، فكذلك نتحول نحن إليه ويجعلنا عز شأنه منه، ولا شبيه له تقدَّس وتعالى».

☼☼☼

إن مقامات السلوك الروحى ليست منظومية ولا اعتباطية، ولكنها تتناظر بشكل حميم مع طبيعة الأمور، وكل سلوك منها يمكن أن يُختزل إلى إحدى وجهات النظر التى طرحناها. ويحسن تصنيفها على ستة توجهات أصولية ألا وهى 'النفى' و'الإيمان' و'الطاعة Passivity' و'الفعالية Activity' و'الفقر Emptiness' و'الكرم Plenitude'[١١٥]، وهو ما يرقى إلى القول بأن فى المخافة سلوكًا سلبيًّا وآخر إيجابيًّا، وفى 'الحب' سلوكًا منفعلاً وآخر فاعلاً، وفى 'المعرفة' سلوكاً تجريديًّا وتمييزًا موضوعيًّا وآخر توحيديًّا وذاتيًّا. والسلوك النافى 'للمخافة' هو الزهد والسلوك المستجيب لها هو الكدح والمثابرة. والسلوك المنفعل فى 'الحب'[١١٦] هو الرضا والسلام، والسلوك الفاعل فيه هو الإيمان والحمية، والسلوك التمييزى فى 'المعرفة' هو التميز بين الحقيقة

١١٥ ويجوز أن يمثل لهذه المقامات الستة على التوالى بالأحوال الآتية 'البرودة' و'الجفاف' و'الرطوبة' و'الحرارة' و'الفقر' و'النعمة'، كما يمكن أيضا ربطها بالطبائع التالية على التوالى 'البلور' و'البرق أو السيف' و'الماء' و'النار' و'الليل' و'الشمس'.

١١٦ ويرى الهسيكاست أن النعمتين السابغتين اللتين أضفاهما المسيح عليه السلام على اسمه كانتا السلام والحب وتناظران السلوكين اللذين ذكرناهما فى هذا الموضع وفيما سبقه، والسلام هو الوجه 'السكونى' والحب هو الوجه 'الحركى' فى الصيغة الروحانية البهاكتية.

والوهم، والسلوك التوحيدى لها هو التركيز على هُوِيَّةِ المرءِ وماهيته.